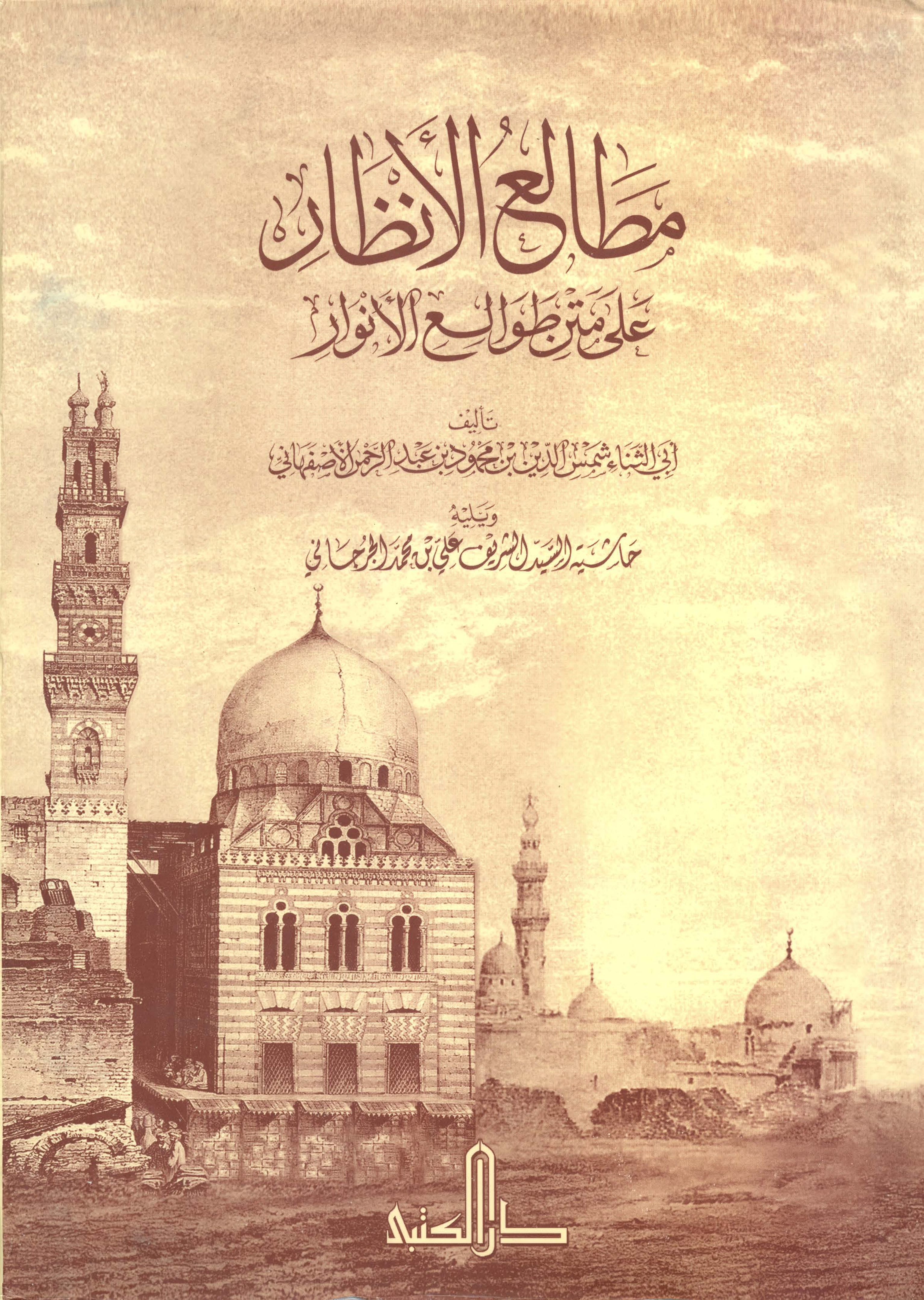

مطالع الأنظار
على متن طوالع الأنوار
تأليف
أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني
ويليه
حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني
دار الكتبي



مطالع الأنظار

على متن طوالع الأنوار

تأليف

أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني

المتوفى ٧٤٩ هـ

وهو شرح لكتاب طوالع الأنوار

للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي

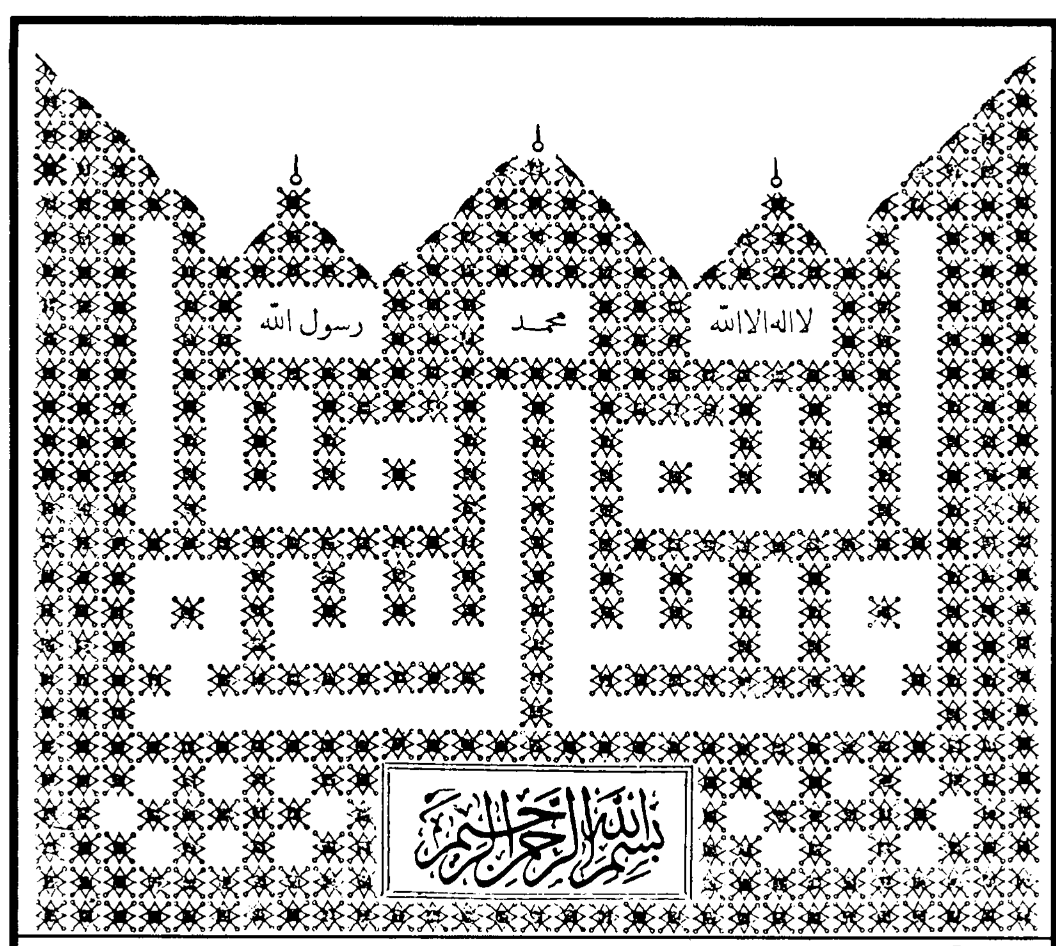
المتوفى ٦٨٥ هـ

ويليه

حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى ٨١٦ هـ

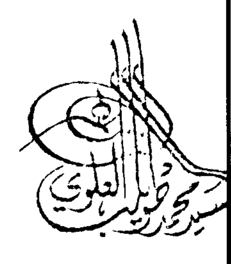




الحمد لله الذى توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء تفرد بامتناع العدم واستحالة الفناء دل على وجوده خلق الارض والسموات العلى شهد بوحدانيته انتفاء الفساد عن الارض والسماء تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء تقدس عن الحدوث والانقسام والتأليف والاجزاء أحاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى دياجير الظلماء أبدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء له الاعادة ومنه الابداء دبر الكائنات بقدره الذى هو تالى سابق القضاء قصرت عن ادراك ذاته أفكار العقلاء تحيرت فى بيداء ألوهيته أنظار العلماء والصلاة والسلام على خير البرية محمد الذى بعثه الى كافة البرايا واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله البررة الاصفياء وأصحابه الكرام الاتقياء (أما بعد) فان أرباب العقل متطابقون وأصحاب النقل متوافقون على ان أكرم ما يمتد اليه أعناق الهمم وأعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذى هو حياة القلب الذى هو رئيس الاعضاء ونتيجة العقل الذى هو أعز الاشياء ولذلك مدح الله تعالى العلم وأهله فى مواضع كثيرة من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين أوتوا العلم درجات وقال هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط وأجل العلوم وأرفعها وأكمل المعارف وأنفعها هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية اذ بها انتظام صلاح العباد واغتنام الفلاح فى المعاد ثمرات العقول من أنواعها تجتنى ونفائس العقائل من أصنافها تقتنى من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيامة أعمى لا سيما علم أصول الدين الذى هو أعظمها موضوعا وأكرمها أصولا وفروعا وأقواها أركانا وأوضحها برهانا مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها هو الكاشف عن أستار الالوهية المطلع على أسرار الربوبية الفاروق بين المصطفين الاخيار والمفترين الاشرار المميز بين المطيعين من أهل المغفرة

والرضوان

والرضوان والعاصين من أهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الازمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتقرير القواعد وتجريد الفرائد وتقييد الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء غير ان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين أسوة المدققين أفضل المتأخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوي قدس الله روحه ونور ضريحه اختص من بينها باشتماله على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نقح أصوله وخرج فصوله ولخص قوانينه وحقق براهينه وحل مشكله وأبان معضله وهو كما قال مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادي والمطالع مقومة العوالي والمقاطع فأشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان أشرح له شرحا يحرر مقاصده ويقرر قواعده ويجرد فرائده ويقيد فوائده ويفصل مجمله ويكمل مفصله ويفتح مشكله ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتحت مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتعيين مبانيه وسميته «مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار» ووسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتأييد الرحمن وهو المقر الاشرف العالي المولوي الاميري الكبيري الاجلي المخدومي المجاهدي المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري العضدي الذخري الاتابكي الاسفهسلاري السيفي قوصون الساقي الملكي الناصري شيد الله عضده من جاهد في الله واجتهد فأقام العدل والاحسان ونصر أهل الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب ملوك الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل المجاهد المرابط المثاغر المظفر على الاعداء المنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلومين من الظالمين امام المتقين جامع كلم المؤمنين أبي المعالي محمد ابن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين أبو الفتح قلاوون مد الله سلطانه على الامة ظلا وأوسعهم من نصله وفضله صونا وبذلا ومهد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا بالسعود محلى وقسم البأس والبذل لاعدائه وأوليائه من الليل اذا يغشى والنهار اذا تجلى شكرا لبعض أياديه واكرامه وشيء من احسانه وانعامه والمرجو من محاسن شيمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه ۞ قال «الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه وامتنع عدمه وفناؤه دل على وجوده أرضه وسماؤه وشهد بوحدانيته رصف العالم وبناؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عده واحصاؤه القدير الذي لا تنتهي قدرته عند المراد له اعادته وابداؤه يدبر الامر من السماء الى الارض بتالي قدره سنن السابق قضاؤه جلت قدرته وتباركت أسماؤه وعظمت نعمته وعمت آلاؤه تاهت في بيداء الوهيته انظار العقل وآراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه أحمده ولا يحصى ثناؤه وأشكره والشكر أيضا عطاؤه وأصلي على رسوله الذي رفع الهدى جده وعناؤه وقمع الضلالة بأسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى آله ما أضاء البدر المنير ضياؤه» أقول ضمن هذه الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جماله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والقدر والاعادة والابداء والنبوة براعة للاستهلال والحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدت الرجل على انعامه وحمدته على حسبه وشجاعته والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجلال مولى النعم على الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال واتصافه تعالى بوجوب الوجود هو الاصل الذي يشهد على انه متصف بالصفات الالهية فخص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يلزمه وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الثالث بالنسبة الى الاول والآخر بالنسبة الى الثاني فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده تعالى على طريقة المتكلمين من الاستدلال



على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض ثم شهد على وحدانيته وصف العالم و بناؤه المستلزم لنفى الكثرة المستلزمة لفساد السموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف بالسكون المصدر يقال وصفت الحجارة فى البناء اوصفها وصفا اذا ضممت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعلم لا عليم بالذات وان علمه واحد محيط بالمعلومات التى لا يتناهى عددها واحصاؤها فان علمه واحد يتعلق بكل شئ من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شئ عليم وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقال الله تعالى ان الله لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء وقال تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر وأخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة بذاته تعالى دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصيص بعض الممكنات بالحدوث فى بعض الاوقات بحسب تعلق الارادة به فلا يتهى قدرته عند المراد فله اعادة المراد كما له ابداؤه قال الله تعالى كما بدأنا أول خلق نعيده ثم بين انه تعالى يدبر أمر المخلوقات من السماء الى الارض بقدره الذى هو تالى سنن قضائه السابق قال الله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وقال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة و مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد جلت قدرته التى هى على كل شئ ولا تنتهى عند المراد تباركت أسماؤه أى تعالى وتعاظم أسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام عظمت نعمته التى أسبغ علينا ظاهرة و باطنة وعمت آلاؤه التى هى شاملة لكل المخلوقات قال الله تعالى وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت أى تحيرت فى بيداء ألوهيته انظار العقل أى ملاحظته بالبصيرة وآراؤه فان ملاحظة العقل بالبصيرة لما لا يدرك بالضرورة انما هو بالحد والرسم والبارى عز شأنه لا يشارك شيأ من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا ينفصل عن غيره بمعنى فصلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس له جنس ولا فصل ولانه منفصل بذاته عما عداه فليس له لازم بين يوصل تصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يوصله الى ملاحظته ولذلك تاهت انظار العقل أى ملاحظته التى يستفاد بها تصور الشئ وآراؤه التى يستفاد بها التصديق به لان التصديق النظرى انما يستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر أو بالاثر على المؤثر والاول محال فى حقه فانه هو السبب الاول الموجد لجميع المخلوقات الذى يستشهد به لا عليه والثانى ربما لا يفيد اليقين فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد وارتجت أى انغلقت طرق الفكر وانحاؤه أى جهاته * واعلم أن الفكر كما سيأتى هو حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلوب منتهية اليه تشبيه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع الحركة فيها وتسمى تلك المسافة الطريق ولما يبتدئ منه الحركة ولما ينتهى اليه الحركة ويسمى كل منهما جهة فشبه تلك المعقولات بالطرق التى وقعت فيها الحركة الاينية والمطلوب الذى ابتدأت الحركة منه وانتهت اليه بالجهة فسماهما باسميهما ولما بين أن الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على غيره وان الله تعالى هو المتصف بالصفات الجميلة مولى النعم أخذ فى حمده فقال أحمده ولا يحصى ثناؤه اقتداء بسيد المرسلين صلوات الله عليه حيث قال عليه الصلاة والسلام لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال وأشكره والشكر أيضا عطاؤه لان أفعال العباد مخلوقة لله والشكر أيضا من أفعال العباد فانه ثناء باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة

صرف النفس والاعضاء والقوى الظاهرة والباطنة الى ماخلقت له فيكون الشكر عطاء ه تعالى ولما كان كل سعادة دينية أودنيوية عاجلة أوآجلة واصلة الينا بوسيلة الرسول عليه السلام قال الله تعالى وماأرسلناك الارحمة للعالمين وقد أمرنا الله تعالى بان نصلي عليه قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما أخذفي الصلاة عليه فقال وأصلي على رسوله الذى رفع الهدى بأن بلغه مشارق الارض ومغاربها والعناء بالفتح التعب مصدر عنى بالكسر يعني بالفتح وقمع الضلالة أى قهر رأسه أى شدته وغناؤه بالفتح النفع والضياء الضوء يقال ضاءت النار ضوءا وضياء وأضاءت مثله وقد يجيء متعديا يقال أضاءته النار وأضاء ههنا متعد فاعله ضياؤه والضمير الذى أضيف اليه الضياء راجع الى الرسول عليه الصلاة والسلام والبدر المنير مفعوله ويجوز أيضا أن يكون لازما ويكون حينئذ البدر المنير فاعلا لاضاء وضياؤه بدلا منه ۞ قال (وبعد فان أعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل بابراز أسرار اللاهوت عن أستار الجبروت المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الفاروق بين المنتخبين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الكاشف عن أحوال السعداء والاشقياء فى دار البقاء يوم العدل والقضاء مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها) أقول أراد أن يشير الى أن أشرف العلوم هو علم أصول الدين ليكون باعثا للمحصلين على طلبه ولما كان عظم العلم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة أصوله أى قواعده الكلية ككونه تعالى فاعلا مختارا وفروعه أى المسائل التى تتفرع على القواعد الكلية كبعثة الرسل وحشر الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف وأصوله وفروعه أقوم وحجته ودليله أقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم أعظم وأشرف واعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا وأوضحها محجة وسبيلا هو العلم المسمى بالكلام فانه هو الكافل باظهار صفات ذاته تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار وأسرار اللاهوت صفات الذات واللاهوت هو الذات وأستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب صفات الافعال فانا ندرك أولا صفات الافعال ونستدل بها على وجودها ثم ندرك صفات الذات قوله المطلع وصف ثان للعلم على مشاهدات الملك أى المحسوسات ومغيبات الملكوت أى المعقولات المغيبة عن الحواس فان من الموجودات الممكنة مايدرك بالحس ويسمى بالشهادة والملك والخلق ومنها مالايدرك بالحس بل بالعقل ويسمى بالغيب والملكوت والامر واليهما الاشارة بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وبقوله ألاله الخلق والامر وبقوله تبارك الذى بيده الملك وبقوله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ قوله الفاروق صفة ثالثة للعلم أى فارق بين المصطفين للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى أى المجبولين عليهما والردى الهلاك مصدر ردى بالكسر يردى بالفتح ردى قوله الكاشف وصف رابع للعلم أى الكاشف عن أحوال أهل السعادة والشقاوة فى الآخرة التى هى دار البقاء يوم العدل والقضاء قوله مبنى قواعد الشرع صفة خامسة مرتبة على ماسبقه فان قواعد الشرع ومعالم الدين أصلها الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله متكلم مرسل للرسل موح اليهم وهذه الامور انما تعلم من الكلام فيكون مبنى قواعد الشرع وأساسها ورئيس معالم الدين ورأسها فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها وانما كان العلم الموصوف بهذه الصفات أعظم العلوم موضوعا وأقومها أصولا وفروعا وأقواها حجة ودليلا وأجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذوات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله تعالى وأحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين فيما يجب الايمان به لايقال لايجوز أن تكون ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ماهو مسلم فى ذلك العلم بين بنفسه أو مبين فى علم آخر وذات الله تعالى غير بين بنفسه لانه نظرى وغير مبين فى علم آخر لان سائر



العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لاسيما اثبات الصانع تعالى لا لما قيل ان ذاته مبين فى الحكمة ومسلم فى الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع أعلى العلوم الدينية كيف يجوز أن يكون مبينا فى علم آخر غريب عن العلوم الشرعية بل لان المبين بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات أى الوجود المطلق فيكون من أحوال الذات والبحث عن أحوال موضوع العلم فى العلم لا ينافى كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون فى هذا العلم بل فى علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بين ولهذا يحتاج الى البرهان أجيب بأنه اذا كان البحث عن الاحوال التى هى غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا فى علم آخر وأما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا فى علم آخر بل فى ذلك العلم فانه حينئذ يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين فى علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان الموضوع الذى هو أخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده فى العلم الآخر اذا كان غير بين فظهر ان أعظم العلوم موضوعا هو الكلام وأما ان علم الكلام أقوم العلوم اصولا وفروعا أما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يقينى وسائرها ظنى وأما بالنسبة الى الالهى على طريقة الحكيم فلانه مستند الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهى على طريقة الحكيم فانه مبنى على العقل الذى يعارضه الوهم واذا كان الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك وأما انه أقواها حجة ودليلا فلان حجته برهان قاطع واجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذى هو الصراط المستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الارض ۞ قال ((هذا وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول ونخب المنقول فى تنقيح أصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوى على معان كثيرة الشعوب متدانية الجنوب مسومة المبادى والمطالع مقومة العوالى والمقاطع وسميته * طوالع الانوار من مطالع الانظار * والله سبحانه أسأله ان يعصمنى من الاباطيل ويهدينى سواء السبيل ويغفر لى خطيئتى يوم الدين ويبوأنى فى أعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين)) أقول أى مضى هذا أو أخذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهى الكريمة من كل شئ أى يشتمل على نفائس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية يقال جاءنى نخب أصحابه أى خيارهم فى تنقيح أصوله وتخريج فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمعنى ان أصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وقوانينه ملخصة أى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال أشكل الامر أى التبس ويقال اعضل الامر أى اشتد واستغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته ابانة أى أوضحته والشعوب جمع شعب بفتح الشين وهو ما تشعب أى تفرق من قبائل العرب والجنوب جمع الجنب متدانية الجنوب أى متقاربتها والمسومة المعلمة قوله تعالى مسومين أى معلمين وقوله تعالى حجارة من طين مسومة أى عليها أمثال الخواتيم مقومة أى مستقيمة يقال قومت الشئ فهو قويم أى مستقيم وأراد بالمطالع والمبادى مباحث النظر ومباديه والممكنات وأراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة وهو ظاهر ۞ قال ((وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلاثة كتب)) أقول لما كان المقصود الاعظم من تأليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية المتألفة من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها ۞ قال ((اما المقدمة ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول)) أقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليها المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلاثة تتوقف على مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة

للكتب الثلاثة ولما كان النظر ترتيب أمور معلومة متصورة أو مصدق بها على وجه يؤدى الى استعلام ماليس بمعلوم صارمباحث التصور والتصديق مبادى للنظر وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا وللنظر باعتبار شموله لهما أحكام ذكر فى المقدمة أربعة فصول الاول فى المبادى الثانى فى الاقوال الشارحة الثالث فى الحجج الرابع فى أحكام النظر

قال ((الفصل الاول فى المبادى))

((اعلم ان تعقل الشئ وحده من غير حكم عليه بنفى أو اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبى يحتاج اليه كتصور الملك والجن والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية أو مكتسبة لما فقدنا شيأ أو لما تحصلنا على شئ لان النظرى انما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت باسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما فى موضوعات متناهية أو غير متناهية فيلزم الدور أو التسلسل المحالان))

أقول اعلم ان تعقل الشئ ادراكه مجردا عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك فان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وهو على أربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوى وحينئذ يكون مباينا للادراك بمعنى الاحساس وأخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تفسير يكون التعقل أخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقينى ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج أى مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفى الشفاء الى تصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور فى مثل هذا يفيدك ان تحدث فى الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو أن يحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء أنفسها انها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم الى التصور والى التصديق وأراد بالتصور الادراك الساذج أى الادراك الذى لا يلحقه الحكم وأراد بالتصديق الادراك الذى يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمصنف قسم التعقل الى قسمين تعقل الشئ حال كونه منفردا عن الحكم عليه بنفى شئ عنه أو اثباته له وتعقل الشئ مع الحكم عليه باحدهما ويسمى الاول تصورا والثانى تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع الادراك لان الامور المعلومة التى يكون ترتيبها فكرا ونظرا هى المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما ستعرف ان الفكر هو الحركة فى المعقولات ولم يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسميه أحدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام سائر أنواع الادراك الى قسمين وتسمية أحدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية أحدهما بالتصور فقط أو بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق أى الحكم وقوله وحده حال من الشئ وقوله من غير حكم عليه بنفى أو اثبات أى من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به انه لا يلحقه حكم لا انه يلحقه عدم الحكم والحكم ايقاع النسبة الثبوتية أو انتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات وللانتزاع سلب ونفى والنسبة الثبوتية ثبوت شئ



الشيء على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض في قولنا البياض عرض أو ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت مباينة شيء عن شيء على وجه الانفصال كانفصال قولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في نحو قولنا اما أن يكون هذا العدد فردا أو زوجا فعلى هذا تعقل شيء لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وتعقل شيء يلحقه الحكم يسمى تصديقا وبينهما انفصال حقيقي على معنى انهما لا يصدقان ولا يرتفعان عن المعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله في التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلاهما أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبي يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهي والبعض من كل منهما كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهي الحكم بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبي تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بأنه الذي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسبيا والاولى أن يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهي قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس أو من الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهي بانه الذي يقتضيه العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء ويسمى الاول ضروريا فالبديهي بهذا التفسير أخص من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكر أولا مرادف له وينبغي أن يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو مرادف للضروري والا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمصنف جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي أو اثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على أن الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما تنبيها على أن المختار عنده جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع الحكم وانما قلنا ان البعض من كل منهما أي من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية أو كسبية وكل منهما محال أما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها ضرورية لما فقدنا شيأ منهما أي يكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل لنا بلا نظر وفكر وأما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات بأسرها كسبية لما تحصلنا على شيء منهما واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد نحصل عليها بيان الملازمة ان النظري انما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة لزم استناد كل منهما الى غيره اما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود اكتساب شيء منهما حينئذ الى ما يتوقف عليه واما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات أما الدور فلانه حينئذ يتوقف تحصلنا على شيء على ما يتوقف عليه الشيء فيتوقف تحصلنا على شيء على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف على نفسه امتنع حصوله وأما التسلسل فلان تحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصلنا على ما لا نهاية له في العقل

وحصول

وحصول مالانهاية له فى العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لايتناهى والموقوف على المحال محال فتحصلنا على شئ من التصورات والتصديقات محال وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشئ بحقيقته نختار ان الكل كسبى ولزوم الدور أو التسلسل حينئذ ممنوع اذ يجوز انتهاء التصور بحقيقته فى الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لذلك الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه والعرض له حقيقة والفرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور أو التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور أو التسلسل لو توقف اكتساب تصور الشئ بحقيقته على تصور حقيقة معرفه وهو ممنوع اذ يجوز ان يكتسب تصور الشئ بحقيقته من تصور شئ آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشئ بوجه ما نختار ان الكل ضرورى اذ كل شئ يتوجه العقل اليه متصور بوجه ما فان قيل نعنى بالتصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما أو نعنى مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته أجيب عن الاول بان العام فى ضمن الخاص وقد أبطلناه وعن الثانى انا نختار حينئذ ان الكل ضرورى والجواب انا نعنى بكل التصورات كل واحد مما صدق عليه أنه تصور أعم من أن يكون بحقيقته أو بوجه ما على وجه يشمل جميع أفراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين منفردا عن الآخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شئ منهما مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور أو التسلسل واعترض أيضا بانه على تقدير أن يكون الكل مكتسبا تكون القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه حينئذ كل قضية تذكر فى بطلان هذا القسم مكتسبة فتمنع فتحتاج الى غيرها ويلزم الدور أو التسلسل فلا يتم الاحتجاج وأجيب بان القضايا المذكورة فى بطلان هذا القسم معلومة فى نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا يتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر فان قيل لا نسلم انه اذا لم تكن معلومة يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لاستلزامه خلاف ما فى نفس الامر قلنا لا نسلم انه يستلزم خلاف ما فى نفس الامر وانما يلزم ذلك ان لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع أجيب بان هذه القضايا معلومة فى نفس الامر فان كان هذا التقدير واقعا فى نفس الامر يكون واقعا مع معلوميتها لان ما هو واقع فى نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة فى نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو انتفاء كون الكل مكتسبا فى نفس الامر ويمكن دفع هذا الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا تكون القضايا المذكورة فى بطلانه مكتسبة ان أراد به انها تكون مكتسبة فى نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير كون الكل مكتسبا كونها مكتسبة فى نفس الامر فيتم الاحتجاج وان أراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها فى نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على هذا التقدير ولقائل أن يقول لا نسلم ان التسلسل فى هذه الصورة محال قولكم يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو محال قلنا ان أردتم به انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومها حينئذ مسلم وامتناعها ممنوع وان أردتم به احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال نبين امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق متوقف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا فى زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى تتوقف على انقضاء أزمنة لا نهاية لها وهو ممنوع لان الزمان من أول وجود النفس متناه لانا نقول حينئذ يتوقف البيان على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الظاهر بالخفى والاولى ان يقال فى بطلان هذا القسم لو كانت التصورات والتصديقات باسرها

مكتسبة لما تحصلنا على شئ منهما بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل لنا كثير من التصورات
والتصديقات بلا نظر وفكر ۞ قال ((والنظر ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدى الى استعلام ماليس
بمعلوم وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور مجهول سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت
موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا)) أقول لما ذكر ان البديهى هو الذى لا يحتاج الى نظر وفكر
احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس بالقوة التى آلتها مقدم
الدودة التى هى البطن الاوسط من الدماغ أى حركة كانت اذا كانت فى المعقولات فانها اذا كانت فى
المحسوسات تسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن تسمى بالاعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثانى مخيلة
وهذه الحركة واقعة فى مقولة الكيف فان الحركة فى الكيف كما تقع فى الكيفية المحسوسة تقع فى الكيفية
النفسانية بان ترتسم المخزونات الباطنة فى النفس شيأ بعد شئ عند الاستعراض ولا شك ان النفس
تلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة هى الفكر والملاحظة هى النظر ولتلازمهما أطلق اسم
أحدهما على الآخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى ثان أخص مما ذكر وهو
حركة النفس فى المعقولات مبتدئة من المطلوب مستعرضة للمعانى الحاضرة عندها طالبة مباديه
المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذى يترتب عليه
المعلوم الكسبية وملاحظة المعانى الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى أيضا نظرا
وقد يطلق اسم أحدهما على الآخر أيضا بهذا الاعتبار وكان المصنف نظر الى تغاير معنييهما فجمع بينهما
وقد يطلق الفكر على الحركة من المطلوب الى المبادى من غير ان ينضم اليها الرجوع منها اليه ولما كانت
العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثانى والترتيب على الوجه الخاص لازم بين له رسمه المصنف
به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى
البعض بالتقدم والتأخر فى الرتبة العقلية فهو أخص من التأليف لان التأليف لم يعتبر فيه هذه النسبة
قوله أمور أراد به أمرين فصاعدا قوله معلومة أى متصورة أو مصدق بها تصديقا يقينيا أو غيره ليتناول
النظر الواقع فى التصور والتصديق الشامل لليقين والاعتقاد والظن قوله على وجه يؤدى الى استعلام
ماليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الثانى وهذا التعريف باعتبار العلل
الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد بالتعريف بالعلل الاربع ان تجعل العلل
الاربع أنفسها معرفات فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل
المراد ان يجعل للمعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريفا للشئ المركب
باعتبار وجوده لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور له
الفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات على الشئ باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور
الخارجية عن الشئ والمحمولات التى تكون باعتبار الامور الخارجية لا تكون ذاتية فيكون التعريف
رسميا قوله ترتيب أمور معلومة خاصة مأخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحدة منها
وهى المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان بالالتزام وقوله على وجه يؤدى الى استعلام ماليس بمعلوم
خاصة مأخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا
شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى تصور
الانسان والثانى نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم
المصنف القول الشارح على الحجة فى الوضع لتقدمه على الحجة فى الطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم
بالطبع هو كون الشئ بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين
يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد مؤثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان
القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل

تصديق متوقف على تصور طرفيه وتصور التأليف بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلاثة ولا تكون هذه التصورات مؤثرة فى التصديق

قال «الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة وفيه مباحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشئ فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ بالمساوى له فى الجلاء والخفاء كما قيل الزوج عدد ليس بفرد و بنفسه مثل الحركة نقلة والانسان حيوان بشر ولا بالاخفى منه سواء توقف عليه معرفته بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب نهارى والنهار بانه زمان طلوعها أو بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج أول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بالمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر ثم تعريفهما بالاثنين أو لم يتوقف مثل النار ركن شبيه بالنفس و ينبغى ان يقدم الاعم اشهرته وظهوره و يجتنب عن الالفاظ الغريبة والمجازية والتكرار مثل أن يقال العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والانسان حيوان جسمانى ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك فى تعريف المتضايفين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك أو حاجة كما فى قولهم الانف الافطس أنف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا فى الانف» أقول الفصل الثانى فى الاقوال الشارحة ذكر فيه ثلاثة مباحث الاول فى شرائط المعرف الثانى فى أقسام المعرف الثالث فى بيان ما يعرف و يعرف به المبحث الاول فى شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم معرفته معرفة الشئ والمراد بمعرفة الشئ المعرفة التى هى أعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدى ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمى ليتناولهما هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته مستلزمة لمعرفة الحد والرسم اللهم الا أن يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام أعم من استلزام السبب للمسبب و بالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرف الشئ ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشئ وهذا انما يستقيم على رأى من يجوز التعريف بالمفرد وأما من لا يجوز التعريف بالمفرد فلا يجوز هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التى يكون معرفتها سببا لمعرفة ذى الخاصة والحق ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشئ المطلوب تصوره بالنظر يجب أن يكون متصورا بوجه ما والا امتنع طلبه ولا بد من تصور يستفاد منه تصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما وللتصور بوجه ما مدخل فى التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين فى وقوع التصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مؤلف فمعرف الشئ قول يفيد تصوره تصور الشئ تخرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف آخر و يتسلسل وأيضا لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف لكنه أخص منه لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به أجيب عن الاول بان معرف المعرف مندرج تحت المعرف المطلق من حيث هو معرف و يمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فاذا عرفنا مطلق المعرف لزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف أيضا معلومة عند معرفة المتضايفين فيصير هو بمجموعه معلوما فلا يحتاج الى معرف آخر قيل وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف بالجزأين المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزأين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر والجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل فى الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل فان العقل قد يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف و به يعرف المعرف و بهذا الاعتبار لا يحتاج الى معرف وقد يلتفت العقل الى نفسه و ينظر اليه من حيث هو فيحتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار

العقل على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه يجوز أن يكون الشئ باعتبار ذاته مساو بالشئ و باعتبار
عارض من عوارضه أخص منه و معرف المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف و باعتبار انه
معرف خاص أخص منه وهو باعتبار انه معرف مساو لمعرف لا باعتبار انه أخص منه ومعرف الشئ يجب
أن يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب
واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم بالمعرف يجب أن يكون أجلى منه فلا يصح تعريف الشئ بما يساويه
فى الجلاء والخفاء أى يكون ما جعل معرفا بحالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس
بفرد فان الفرد مساو للزوج فى الجلاء والخفاء ولا يصح أيضا تعريف الشئ بنفسه والا يلزم أن يكون العلم
به قبل العلم به فيلزم تقدم الشئ على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة أى
الاينية نقلة أو جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثانى
للجوهر ولا يصح تعريف الشئ بما هو أخفى منه سواء توقف الاخفى على المعرف أو لم يتوقف واذا توقف
عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر أو بأكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفى أما اذا توقف
عليه بمرتبة واحدة فكتعريف الشمس بانها كوكب نهارى ثم تعريف النهار بانه زمان ظهور الشمس
فوق الافق وأما اذا توقف عليه بأكثر من مرتبة واحدة فكتعريف الاثنين بانه زوج أول ثم تعريف
الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين اللذين لا يفضل أحدهما على الآخر
ثم تعريف الشيئين بالاثنين وأما تعريف الشئ بالاخفى الذى لم يتوقف على المعرف فكما يقال النار ركن
شبيه بالنفس والنفس أخفى من النار عند العقل لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار و ينبغى
أن يقدم الاعم فى التعريف لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته أقل من شروط الاخص
ومعانداته فان كل ما هو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل
شرطه ومعانده أكثر وجودا عند العقل فيكون أظهر وأشهر عند العقل والاظهر عند العقل يجب
تقديمه لان المتعلم يدركه أولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم فى الحدود التامة لان الاعم
فيها هو الجنس وهو يدل على شئ مبهم غير محصل بعينه و يحصله الاخص الذى هو الفصل فاذا لم يقدم
الجنس يختل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء وأما فى غير الحد التام
فتقديم الاعرف أولى وليس بواجب وفيه نظر فان جميع الذاتيات فى الحد التام ليس الا الجنس والفصل
القريبين وهذا المعنى محقق سواء قدم الجنس على الفصل أو أخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء
الصورى للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل
والاضافة العارضة للشئ بالقياس الى غيره متأخرة عنهما متوقفة عليهما فلا تكون مقومة لماهية
الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالى الوحدانى ولا لوجودهما التفصيلى فلا يكون جزأ صوريا للحد
التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس بجزء صورى للجنس والفصل ولا يلزم أن
لا يكون جزأ صوريا للحد التام فانه يجوز أن يكون للحد التام مادة هى الجنس والفصل وصورة هى تقديم
الجنس على الفصل لانا نجيب بان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود ومطابق له فكل ما لا يكون
جزأ لحقيقة المحدود لا يكون جزأ للحد التام وكل ما يكون جزأ للحد التام يكون جزأ للمحدود وتقديم الجنس
على الفصل ليس بجزء للمحدود فلا يكون جزأ للحد التام والا كان جزأ للمحدود واطلاق الجزء الصورى
على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من وجوب تقديم الجنس على الفصل كونه جزأ صوريا
له لجواز أن يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام و وجوب تقديم
الفصل على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضى أن يكون تقديم الجنس على الفصل لاول الاعتبارين
وتقديم الفصل على الجنس لثانيهما جزأ صوريا للماهية المتقومة بهما والحق ان العام ينبغى أن يقدم
على الخاص فى التعريف سواء كان العام جنسا أو عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا أو خاصة لان الخاص

يفيد التميز والتميز لا يحصل الا بعد الاشتراك فلا بد من اعتبار المشترك أولا حتى يتصور التميز وينبغي ان
يجتنب في التعريفات عن الالفاظ الغريبة أي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويختلف بحسب قوم
دون قوم ويقابلها المعتادة وعن الالفاظ المجازية أي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما
لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح وينبغي ان يجتنب في
التعريفات عن التكرار من غير ضرورة أو حاجة سواء كان المكرر نفس الحد مثل أن يقال العدد
كثرة مجتمعة من الآحاد المجتمعة والمجتمعة من الآحاد نفس الكثرة أو بعض اجزاء الحد مثل الانسان
حيوان جسماني ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم حتى يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك
بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض أجزاء حد الانسان وأما التكرار بحسب الضرورة فهو الذي
لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين هما اللذان
يكونان معاني التعقل والوجود مثل الابوة والبنوة فانه لا يتقرر للواحد منهما ثبوت الا عند ثبوت الآخر
وكذا لا يعقل كل منهما الا عند تعقل الآخر فيجب أن يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي
كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب أن يقع تكرار في
السبب حتى يلزم منه تخصيص البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل أن يقال الاب حيوان يتولد من
نطفته حيوان آخر من نوعه من حيث يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه فالحيوان الاول هو ذات
الاب الذي هو معروض اضافة الابوة والآخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة
البنوة وقد أخذ ما ذكرنا عن الاضافة والتولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث يتولد من نطفته
تكرار ضروري للسبب فذكر السبب للحوق الاضافة الى الحيوان الذي هو معروض الاضافة وتكراره
لتخصيص البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا
لانه قد يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا وأما اذا
كرر فلم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته حيوان آخر من نوعه لكن
لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو تولد من نطفة شخص آخر من نوعه فيصح الحد
بتكرار بعض أجزائه ولا يصح بدونه وأما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون
التعريف صحيحا لكن لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض
الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعير لا يكون ذلك التقعير الا في الانف
فصار الانف والتقعير مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون
صحيحا فانه يجوز أن يقال في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعير مختص بالانف فيكون التعريف
صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون
الجواب مطابقا للسؤال فاذا لم يتكرر لم يكن كاملا قيل لا فرق بين الحاجة والضرورة اذ المسؤول عنه فيهما
ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى تكرار ولا ضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار
ضروري وفي محل الحاجة والا اختل التعريف وأجيب بان بينهما فرقا فان التكرار الضروري هو الذي
لو لم يكن لم يكن التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يتكرر لم يكن التعريف تاما والحق
ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا
باعتبار ان السائل سؤاله عن المجموع فيجب أن يذكر الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض
الذاتي له وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي له وحده لم يكن هناك
حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال ۞ قال (الثاني في
أقسام المعرف معرف الشيء لا بد وان يساويه في العموم والخصوص ليشمل جميع افراده ويميزها عن
غيرها فلا يخلو من أن يكون داخلا فيه أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول اما أن يكون جميع أجزائه

وهو الحد التام أو لم يكن وهو الحد الناقص والثاني هو الرسم الناقص والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا أيضا وان كان بالعكس كما اذا تركب من الجنس والخاصة يسمى رسما تاما » أقول المبحث الثاني في أقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص أي في الصدق على معنى أنه يجب أن يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الاطراد والمنع وبالعكس أي يجب أن يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يكن مساويا له في الصدق لكان مباينا له أو أخص من وجه أو أخص منه مطلقا أو أعم منه مطلقا والكل باطل اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب أن يكون تصوره مستلزما لتصور المعرف والمباين والاخص من وجه لا يكون كذلك وأما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع أفراد المعرف فيكون أقل وجودا وما هو أقل وجودا أخفى والاخفى لا يصلح للتعريف وأما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ماهية المعرف عن غيرها لانه مشترك بينها وبين غيرها والمشترك بين الشيئين لا يميز أحدهما عن الآخر ولان تصور الاعم مطلقا لا يستلزم تصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي لا يستلزم تصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول المعرف على أربعة أقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في هذه الاربعة ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساوله في الصدق لا يخلو من أن يكون داخلا في المعرف أو خارجا عنه أو مركبا منهما والاول وهو أن يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع أجزاء المعرف وهو الحد التام كالحيوان الناطق في تعريف الانسان أو لم يكن جميع أجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي الناطق أو الجسم الناطق أو الجوهر الناطق في تعريف الانسان والثاني وهو ان يكون المعرف خارجا عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي منتصب القامة في تعريف الانسان والثالث وهو ان يكون المعرف مركبا من الداخل والخارج ان كان المميز داخلا أي يكون المميز فصلا قريبا يسمى حدا ناقصا أيضا كالماشي الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس أي يكون المميز خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم الناقص أيضا كالجسم النامي الضاحك أو الجسم الضاحك أو الجوهر الضاحك في تعريف الانسان فظاهر كلام المصنف يقتضي أن يكون المميز الخارجي مع أي جنس كان قريبا أو بعيدا يسمى رسما تاما وحينئذ يجوز أن يكون الرسم التام أكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا وأما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة يجوز أن تكون متعددة ۞ قال « واعترض عليه أولا بان مجموع أجزاء الشيء عينه والجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيأ من أجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو فيلزم تعريف الشيء بنفسه أو ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية وذلك محال وثانيا بأن المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه » أقول اعترض الامام الرازي على التعريف من وجهين الاول أن تعريف الشيء محال لان تعريفه بنفسه محال وحينئذ التعريف اما بالداخل أو بالخارج أو بالمركب منهما والاول اما أن يكون الداخل جميع الاجزاء أو بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع أجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع أجزائه تعريف الشيء بنفسه وهو محال واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيأ من أجزائه لانه لو لم يعرف شيأ من الاجزاء لكان جميع الاجزاء غنية عن التعريف أو معرفا بغير ذلك الجزء الذي فرض أنه معرف للشيء واذا كان جميع أجزاء الشيء معلوما تكون الماهية معلومة فلا يكون ذلك الجزء معرفا له هذا خلف فثبت أن الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيأ من أجزائه فذلك الجزء المعرف اما أن يكون هو الجزء المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه وهو محال أو ما هو خارج عنه فيلزم تعريف الشيء بالخارج والتعريف بالخارج محال لان

الخارج انما يعرف الشئ اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذى لا يختص بالشئ لا يصلح لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص هو ثبوت الوصف للشئ وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص تتوقف على معرفة الشئ ومعرفة ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع معرفة الاختصاص مع الجهل بالشئ وبما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشئ وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية وذلك محال فانه يلزم من معرفة الشئ الدور لانه حينئذ يتوقف معرفة الشئ على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشئ ومعرفة اختصاصه بالشئ تتوقف على معرفة الشئ فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشئ ولا داخلا فيه والا يلزم أن يكون الخارج داخلا لان الجزء الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول دخول المركب فى الشئ يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشئ فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج الثانى أن الشئ المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به ❁ قال ﴿واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على شئ يمتنع ان تكون نفسه ومعرفا به ومعرف الشئ ليس بواجب ان يعرف شيأ من أجزائه أصلا لجواز استغنائها باسرها وتعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله فى نفس الامر لا على العلم بها وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضى تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة ولو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورى معلومة كانت الماهية معلومة الا لم يفد التحديد ولو استلزم الخارجى تصوره تصوره فان كان متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد فلا يفيد وعن الثانى بأن توجه الطلب نحو الشئ المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة﴾

أقول أجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف بالداخل اذا كان جميع الاجزاء فلا نسلم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التى كل واحد منها متقدم على الشئ يمتنع أن يكون نفس ذلك الشئ حتى يلزم أن يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشئ بنفسه وأما التعريف بالداخل اذا كان بعض الاجزاء فصحيح قوله والجزء انما يعرف الشئ اذا عرف شيأ من أجزائه قلنا لا نسلم فان معرف الشئ ليس بواجب أن يعرف شيأ من أجزائه أصلا لجواز استغناء الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة تكون الماهية معلومة فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نسلم أن جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز أن تكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج الكل الى التعريف والجزء يعرفه واما التعريف بالخارج فلا نسلم أنه باطل قوله الخارج انما يعرف الشئ اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نسلم قوله لان الوصف الذى لا يختص بالشئ لا يصلح لتعريفه قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته قلنا لا نسلم أنه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز أن يكون مختصا به فى نفس الامر ولم يعلم اختصاصه به فلا يحتمل عدم اختصاصه به وحينئذ يفيد

معرفته فان افادة الوصف الخارجي لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من
تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف وشموله
له في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا به لكان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون أعم منه والعام لا يلزم
من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا لكان أخص والاخص أخفى فلا يصلح للتعريف وافادة الوصف
الخارجي لمعرفة الموصوف لا تتوقف على العلم بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة
الوصف المختص الشامل لا معرفة اختصاص الوصف الخارجي بالموصوف فجاز أن يكون بين الوصف
المختص الشامل وبين الموصوف ملازمة بينة بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان
لم يعلم اختصاصه به وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص الوصف الخارجي
بالموصوف لكن لا نسلم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى قوله معرفة الاختصاص تتوقف على معرفة
الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم بالاختصاص يتوقف على العلم
بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المصنف وهذا
الجواب ضعيف فان تقدم كل واحد من الاجزاء بالطبع لا يقتضي تقدم الكل من حيث هو كل ومجموع
ليدل على مغايرة جميع الاجزاء لنفس الشئ فانه يجوز أن يكون كل واحد من الاجزاء متقدما بالطبع
والكل من حيث هو كل ومجموع لا يكون متقدما ويكون حينئذ جميع الاجزاء نفس الشئ فلا يصح
التعريف بجميع الاجزاء لامتناع تعريف الشئ بنفسه واما قوله معرف الشئ ليس بواجب أن يعرف
شيأ من أجزائه لجواز استغنائها باسرها فيقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الجزء الصوري معلومة
كانت الماهية معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الجزء الصوري لم يفد
التحديد معرفة المحدود ولكنه مفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء
تكون غنية عن تحديد الجزء اياها فلا يكون الجزء معرفا لها وأما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج
تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره بعينه وذلك انما
يتوقف على اختصاصه به وشموله في نفس الامر لا على العلم بهما فيقال لو استلزم الخارجي تصوره تصوره
فان كان الخارجي متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن الخارجي متصورا
امتنع التعريف به ثم قال المصنف بل الجواب أن التعريف بجميع الاجزاء معتبر فان الاجزاء على
انفرادها معلومة والتحديد يفيد احضار الاجزاء مجتمعة بحيث يحصل في الذهن صورة معلومة
مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك أن جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء يعتبر في الذهن على
وجهين أحدهما على سبيل الاجمال بأن يحصل لجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو المحدود
وثانيهما على سبيل التفصيل بأن يحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا الاعتبار حد
فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال بجميع الاجزاء على سبيل التفصيل تعريف الشئ
بنفسه بيان ذلك أن تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه أن تصورات جميع الاجزاء تفيد تصور
جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء لان جميع تصورات الاجزاء عبارة
عن جميع وجودات الاجزاء في الذهن لان تصور الشئ عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات جميع
الاجزاء وجوداتها في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء في الذهن أعني وجود
الماهية اما بالذات أو بالاعتبار فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء بأن يكون لكل
جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الآخر اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع الاجزاء وجود واحد
متعلق بالجميع ولا شك أن الوجودات المتغايرة المتعلقة بالاجزاء غير وجود واحد متعلق بالجميع
فتصورات جميع الاجزاء غير تصور جميع الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع الاجزاء تعريف الشئ
بنفسه فان قيل لا يخلو اما أن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود على حدة في الذهن فيلزم أن يكون

لكل من الجنس والفصل في الذهن وجود مغاير لوجود الآخر في الذهن فامتنع حمل أحدهما على الآخر
بالمواطأة وامتنع أيضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطأة وشرط المعرف أن يكون مساويا
للمعرف في الصدق وإذا لم يكن محمولا بالمواطأة امتنع أن يكون مساويا له فامتنع التعريف به وأما أن
يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم تعريف الشيء بنفسه أجيب بأن لكل من الجنس
والفصل وجودا مغايرا لوجود الآخر في الذهن وامتنع حمل أحدهما على الآخر بالمواطأة بهذا
الاعتبار وامتنع أن يكون جميع الأجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف
أن يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ماهيته من حيث هي هي لا باعتبار ماهيته بقيد الوجود
وكل من الجنس والفصل وإن كان له وجود مغاير لوجود الآخر ومع اعتبار تقيده بهذا القيد لا يحمل
أحدهما على الآخر لكن باعتبار أن كلا منهما قد يوجد مع الآخر بوجود واحد يصدق أحدهما
على الآخر وعلى تقدير أن يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالأجزاء الموجودة
في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لأن الوجود الواحد باعتبار لحوقه لماهية الجنس في
الذهن تصور لماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية الفصل تصور لماهية الفصل وباعتبار لحوقه
بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل تصور للماهية فالتصورات متغايرة وإن كان الوجود في الذهن
واحدا فمجموع تصور الجنس والفصل غير تصور المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين
مفيد لتصور المجموع فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وكذا الرسم إن كان مركبا تكون مفرداته متصورة
ولم يلزم من تصور مفرداته تصور المرسوم بل يتوقف على استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن
صورة مطابقة للمرسوم وكذا الحد الناقص وأما المفرد فلا يفيد لأنه إن كان متصورا يكون المعرف
متصورا فاستغنى عن التعريف وإن لم يكن متصورا امتنع التعريف به والجواب عن الثاني أن توجه
الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فإن الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه
ومجهول من وجه آخر وتوجه الطلب نحو الشيء ذي الوجهين لا نحو الوجه المعلوم أو الوجه المجهول فلا
يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول ﴿قال﴾ (الثالث في بيان ما يعرف و يعرف به الحقائق إما أن تكون
بسيطة أو مركبة وكل منهما إما أن يتركب عنه غيره أو لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد
ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره لا يحد و يحد به كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه
غيره يحد ولا يحد به كالإنسان والذي يتركب عنه غيره يحد و يحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا
الرسم التام وأما الرسم الناقص فيشملهما) أقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف و يعرف به من الحقائق
الحقائق إما أن تكون بسيطة أي لا يكون لها جزء بأن لا تلتئم من شيئين أو أكثر أو مركبة أي يكون لها
جزء بأن تلتئم من شيئين فصاعدا وكل واحد من البسيط والمركب إما أن يتركب عنه غيره أو لا فهذه
أربعة أقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد لا حدا تاما ولا حدا ناقصا لأن كلا من الحد التام
والناقص لا يمكن إلا لما له جزء والبسيط لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزءا لغيره كالواجب فإنه
لا جزء له ولا هو جزء لغيره فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لأنه لا جزء له و يحد
الغير به لأنه جزء لغيره كالجوهر فإنه بسيط لا جزء له و يتركب عنه غيره لأنه جنس للجواهر فلا يحد و يحد
الغير به والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد لأن له جزءا ولا يحد الغير به ضرورة عدم كونه جزءا لغيره
كالإنسان فإنه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره ضرورة كونه نوعا سافلا فيحد ولا يحد به
والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لأن له جزءا و يحد الغير به ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فإنه مركب
من الجسم والنامي والحساس و يتركب عنه غيره كالإنسان فيحد الحيوان و يحد به فالحد للمركب سواء كان
حدا تاما أو حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة تركبه من الجنس القريب والخاصة وأما الرسم الناقص
فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لازمة بينة غير بديهي يرسم وكل ما هو خاصة لازمة بينة لشيء

غير بديهي في التصور برسم ذلك الشيء بها ﴿ قال (الفصل الثالث في الحجج وفيه مباحث الاول في أنواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي أو باحد المتساويين على الآخر ويسمى قياسا أو بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن أو بجزئي على جزئي آخر ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول أصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وتأثيره يعرف تارة بالدوران وأخرى بالسبر والتقسيم أو بغيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول) أقول لما فرغ من الفصل الثاني في الاقوال الشارحة شرع في الفصل الثالث في الحجج وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في أنواع الحجج الثاني في القياس وأصنافه الثالث في مواد الحجج المبحث الاول في أنواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل القريب الى التصديق والحجة والدليل مترادفان ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول وأراد بالعلم الملزوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد واليقين وأراد باللزوم ما هو أعم من اللزوم العادي والعقلي سواء كان بينا أي بغير وسط أو غير بين أي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج الدليل المفضي الى المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من المركبات الخبرية المشتملة على النسبة الواقعة بين المحكوم عليه وبه أعم من الثبوت والانتفاء ولكل منهما وجود في الذهن فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول أعم من أن يكون المدلول من المركبات السلبية أو الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ لم يتحاش فيه عن ذكر المدلول فان التعريفات اللفظية لا يحترز فيها عن أمثاله والدليل على ثلاثة أنواع ووجه الحصر ان الدليل أمر اضافي يستدعي شيئين أحدهما ما يكون العلم به ملزوما والآخر ما يكون العلم به لازما والاول يستدل به والثاني يستدل عليه فالمستدل به اما أن يكون كليا أو جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين يجب تساويهما في الصدق ليلزم من العلم بأحدهما العلم بالآخر اذا عرفت هذا فنقول اما أن يستدل بالكلي على الجزئي كما يستدل بثبوت الامكان للتأليف الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن أو يستدل بالكلي على الكلي أي بأحد المتساويين على الآخر كما يستدل بثبوت الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو للمتعجب بالقوة بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذان القسمان قياسا أو بعكسه أي يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان الاستدلال بجميع جزئيات الكلي عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط أو مركب وكل منهما ذو وضع واستقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والطيور والدواب كذلك والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين لجواز أن يكون حال البعض الذي لم يستقرأ بخلاف حال البعض الذي استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل فلا يصدق الحكم الكلي أو يستدل بجزئي على جزئي آخر لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر في مثالنا هذا يسمى أصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ في مثالنا يسمى فرعا والوصف المشترك بينهما وهو الاسكار في مثالنا يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم أي معرفا له وتأثيره يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا وعدما أي يوجد بوجوده ويعدم بعدمه كترتب الحرمة على الاسكار وجودا وعدما أما وجودا ففي ماء العنب عند وجود الشدة المطربة وأما عدما فعند كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة المطربة أو عند صيرورته خلا وأخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي للعلية

كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار أو كونه ماء العنب أو المجموع أو غيرها وغير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فتعين الاسكار للعلية أو بغير الدوران والسبر من الطرق الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى المصنف الكلام في القياس في منهاج الوصول الى علم الاصول ﴿ قال ﴿الثاني في القياس وأصنافه القياس قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما ان يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل و يسمى استثنائيا أولا و يسمى اقترانيا﴾ أقول المبحث الثاني في القياس وأصنافه اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما أن يكون تباينها بالذاتيات أو بالعرضيات أو بهما والاول يسمى أنواعا والثاني أصنافا والثالث أقساما ولما كان جزئيات المعرف وهي الحد التام والناقص والرسم التام والناقص يباين بعضها بعضا بالذاتيات كتباين الحد التام والحد الناقص و بعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام والناقص سماها أقساما ولما كان تباين جزئيات الحجة وهي القياس والاستقراء والتمثيل بالذاتيات سماها أنواعا ولما كان تباين جزئيات القياس وهي الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها أصنافا والقول يطلق على المسموع أي الملفوظ وعلى المعقول أي المعنى القائم بالنفس والمراد به ههنا المعقول لانه هو المستلزم للمطلوب وتسمية القول المسموع قياسا بطريق المجاز قوله مؤلف من أقوال أراد به قضيتين فصاعدا ليشمل القياس البسيط والقياس المركب و يخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها ولا ينتقض بنحو قولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق و بقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كلا منهما قضية واحدة مستلزمة لقضية أخرى ومع هذا قياس لانا لا نسلم ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا فهو سارق بل هو مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق يستلزمه ولا نسلم ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلمة لما كما دلت على الاتصال دلت على وضع المقدم فيكون على الحقيقة قضيتين احداهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعنى به كونها صادقة في نفس الامر بل كونها بحيث اذا فرض صدقها ليندرج فيه قياس مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه أي عن القول المؤلف يفيد كون هيئة التأليف داخلا في القياس فلذلك لم يقل لزم عنها فان المطلوب لم يحصل من تلك الاقوال الامع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته أي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية أي لا تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس أو بواسطة مقدمة في قوة المذكورة أي تكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حداها مغايران لحدود القياس والاول أي اللزوم بواسطة مقدمة أجنبية كقولنا (ا) مساو (لب) و (ب) مساو (لج) فانه يلزمه أن (ا) مساو (لج) لكن لا لذات هذا التأليف والا لكان هذا النوع من التأليف منتجا دائما وليس كذلك لانه لو أخذ بدل المساواة المباينة أو النصفية أو الضعفية لم يلزم فانا اذا قلنا (ا) مباين (لب) و (ب) مباين (لج) لم يلزم ان يكون (ا) مباينا (لج) لان مباين المباين لم يلزم أن يكون مباينا وكذلك اذا قلنا (ا) نصف (لب) و (ب) نصف (لج) لم يلزم ان (ا) نصف (لج) لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا (ا) ضعف (لب) و (ب) ضعف (لج) لم يلزم ان (ا) ضعف (لج) لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم من هذا التأليف (ا) مساو (لج) بواسطة قولنا كل مساو (لب) مساو لكل ما يساو يه (ب) فانه اذا انضم الى الاول انتج (ا) مساو لكل ما يساويه (ب) ومعناه كل ما يساويه (ب) فا مساوله و (ب) مساو (لج) معناه (ج) يساويه (ب) فيجعل صغرى لقولنا كل ما يساويه (ب) (فا) مساوله ينتج (ج ا) مساوله ومعناه (ا) مساو (لج) وهو المطلوب فعلم ان التأليف المذكور انما يلزم قولنا (ا) مساو (لج) بواسطة قولنا كل مساو (لب) مساو لكل ما يساويه (ب) وهي مقدمة أجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس حيث لم تصدق هذه المقدمة لم ينتج هذا التأليف كما في قولنا (ا) نصف (لب) و (ب) نصف (لج) لانه لا يصدق كل ما هو نصف (لب) فهو نصف لكل ما يكون (ب) نصفه

وحيث تصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا (ا) ملزوم (لب) و (ب) ملزوم (لج) فانه يلزمه (ا) ملزوم (لج) اذ يصدق كل ما هو ملزوم (لب) ملزوم لكل ما يكون (ب) ملزوما له والثاني أي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزمه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض التالي وهو قولنا كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المطلوب وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حداها مغايرين لحدود القياس لئلا يخرج البيان بالعكس المستوي فان حدود القياس ثمة لم تتغير بخلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يغير حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته أعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقوله قول آخر أي يغاير كل واحدة من المقدمتين والا يلزم أن يكون كل قضيتين متباينتين قياسا لاستلزامه كل واحدة منهما لا يقال اعتبار هذا القيد يقتضي أن لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثني فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان (ا ب) (فج د) لكن (ا ب) (فج د) لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم (ج د) واحدى المقدمتين ان كان (ا ب) (فج د) والمقدمة الاخرى (ا ب) ثم القياس لا يخلو اما ان يشمل النتيجة أو نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهي قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل أو لم يشمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل ويسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فقولنا فالعالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل ۞ قال (والاول هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدمه على عدم الملزوم أو بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر أو بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما وتسمى شرطية متصلة أو بالمعاندة وتسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط وأخرى تدل على وضع الملزوم أو المعاند مطلقا أو صدقا أو رفع اللازم أو المعاند مطلقا أو كذبا وتسمى استثنائية) أقول والاول أي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان أو يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما لو قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان أو يستدل بوجود أحد المتعاندين على عدم الآخر أو بعدم أحد المتعاندين على وجود الآخر كقولنا اما أن يكون هذا العدد زوجا أو فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط أن تكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم أو يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من وجود أحدهما عدم الآخر أو من عدم أحدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا أي صدقا وكذبا أي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا فقط أي لا يصدقان معا ويكذبان معا كقولنا اما أن يكون هذا الشيء انسانا أو فرسا ومانعة الخلو ان تعاندا كذبا فقط أي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما أن يكون هذا الشيء لا انسانا أو لا فرسا ولا

يخفى ان المنفصلة يشترط فيها أن تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود أحد الجزأين عدم الآخر او من عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة أخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة أو وضع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقية أو صدقا فقط في مانعة الجمع أو كذبا في مانعة الخلو أو رفع اللازم في المتصلة أو رفع المعاند مطلقا أي صدقا وكذبا في الحقيقية أو رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية ۞ قال ((والثاني على أربعة أوجه لانه لا بد من أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى أوسط والمحكوم عليه في المطلوب أصغر والمحكوم به أكبر والمقدمة التي فيها الأصغر الصغرى والتي فيها الأكبر الكبرى فالاوسط اما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى أو محمولا فيهما أو موضوعا فيهما أو موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى)) أقول لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة أو منها ومن الحمليات والمصنف لم يتعرض الا للاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين تشتركان في أمر يناسب طرفي المطلوب ويسمى ذلك الامر أوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وتنفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب أخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب أعم من المحكوم عليه وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس وهو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى وقولنا الحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء للقياس تسمى مقدمة وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلاثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال أربعة لان الاوسط اما أن يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول يسمى بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة وأشرف المطالب أو الاوسط محمولا فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي هي أشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو أشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو أشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا أو الاوسط موضوعا فيهما أي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى أو الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين ۞ قال ((فالاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر أو بعضه وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط أو سلبه عنه على صدق الاكبر على كل الاصغر أو بعضه أو سلبه عن كله أو بعضه)) أقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية أي الكلية والجزئية والكيفية أي الايجاب والسلب ستة عشر حاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج الاصغر تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا أو سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ماصدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ماصدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض

ماصدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم أن يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا
عليه فلا يلزم تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر فقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهى
الحاصلة من كل واحدة من السالبتين صغرى والمحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط
أربعة أضرب وهى الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى
فبقى الضروب المنتجة أربعة الصغرى الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة منهما مع الكبرى الموجبة
الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول هو ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى
الموجبة الكلية كقولنا كل (ج) (ب) أو بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة
الجزئية كقولنا بعض (ج) (ب) كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما يصدق عليه الاوسط وهو
الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل (ب ا) أو مع سلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط وهو
الكبرى السالبة الكلية كقولنا ولا شئ من (ب ا) على صدق الاكبر على كل الاصغر أو على بعضه
أو سلب الاكبر عن كل الاصغر أو بعضه أى يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر
على كل ماصدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل (ج ب) وكل (ب ا) فكل
(ج ا) أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط
على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج ب) وكل (ب ا) فبعض (ج ا) أو يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر
كقولنا كل (ج ب) ولا شئ من (ب ا) فلا شئ من (ج ا) أو يستدل بصدق الاوسط على بعض
الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض
(ج ب) ولا شئ من (ب ا) فبعض (ج) ليس (ا) فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله
او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ماصدق عليه الاوسط وقوله أو
بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر تقديره على صدق الاكبر
على بعض الاصغر متعلق بقوله أو بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق الاكبر
على كل ماصدق عليه الاوسط تقديره أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على
كل ماصدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله أو سلبه عن كله معطوف على قوله
صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله صدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله أو سلبه عنه تقديره
أو يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر
عن كل الاصغر وقوله أو بعضه الآخر معطوف على كله متعلق بقوله أو بعضه بعد قوله بصدق الاوسط
على كل الاصغر وبقوله أو سلبه عنه تقديره أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ماصدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر ﴿ قال (الثانى أن يستدل بصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر أو بعكسه على سلب الاكبر عن كل الاصغر أو بصدق
الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر أو بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط أن يتحد زمان السلب والايجاب أو يكون احدهما دائما) أقول
الشكل الثانى شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات
فى ايجاب شئ واحد عليهما وفى سلب شئ واحد عنهما فحينئذ يتألف القياس فى الشكل الثانى من
موجبتين فى بعض المواد مع توافق الطرفين وفى بعضها مع تباينهما وكذا يتألف من سالبتين فى بعض
المواد مع توافقهما وفى بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيأ منهما على التعيين وهو الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى
قولنا وكل فرس حيوان كان الحق التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وكقولنا لا شئ من الانسان

بفرس

بفرس ولاشئ من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لاشئ من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الفرس ليس بناطق والصادق فى الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بفرس وكقولنا لاشئ من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس أو بعض الصهال فرس والحق فى الاول التوافق وهو قولنا كل انسان حيوان وفى الثانى التباين وهو قولنا لاشئ من الانسان بصهال فسقط بمقتضى الشرط الثانى ثمانية أضرب وهى الحاصلة من كل واحدة من الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط أربعة أخرى وهى الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقى الضروب المنتجة أربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثانى أن يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل (ج ب) ولاشئ من (أب) أو بعكسه أى يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لاشئ من (ج ب) وكل (اب) على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لاشئ من (ج ا) فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر متعلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهى السالبة الكلية أو يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض (ج ب) ولاشئ من (اب) أو يستدل بسلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض (ج ب) وكل (اب) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج ا) فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهى سالبة جزئية وشرط انتاج هذه الاضرب الاربعة أحد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب أو صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات أو الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولاشئ من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان العام ۞ قال ((الثالث أن يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط أو أحدهما عليه والآخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله أو بعضه أو بصدقه على بعضه وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر)) أقول وأما الشكل الثالث فيشترط لانتاجه ايجاب الصغرى وكلية احداهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لاشئ من الانسان بفرس وكل انسان حيوان أو كل انسان ناطق والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفى الثانى التباين وهو لاشئ من الفرس بناطق ولو بدل بالكبرى قولنا لاشئ من الانسان بصهال أو لاشئ من الانسان بحمار تصير الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وهو كل فرس صهال وفى الثانى التخالف وهو لاشئ من الفرس بحمار وأما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق أو بعض الحيوان فرس والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفى الثانى التباين وهو لاشئ من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق أو ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق فى الاول التوافق وفى الثانى التباين فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهى الحاصلة من سالبتين صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثانى وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية

صغرى مع الجزئيتين كبرى بقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية لان أخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان والكبرى سالبة وهما لا ينتجان كلية لجواز كون الاصغر أعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق أو لا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس واذا لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتجه الباقي لكونهما أخص من الضروب الباقية فان الاول أخص من كل ضرب تألف من موجبتين والثاني أخص من كل ضرب تالف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص شيئا لم ينتج الاعم والا لانتجه الاخص لان نتيجة الاعم لازمة له والاعم لازم للاخص ولازم اللازم لازم ﴿الشكل الثالث هو أن يستدل بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط كقولنا كل (ب ج) وكل (ب ا) أو بصدق أحد الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر على بعض الاوسط وهو على وجهين أحدهما أن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض (ب ا) وثانيهما أن يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض (ب ج) على صدق الاكبر على بعض الاصغر أي يستدل بالضروب الثلاثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج ا) أو يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط أو سلب الاكبر عن بعض الاوسط كقولنا كل (ب ج) ولا شيء من (ب ا) أو ليس بعض (ب ا) أو يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض (ب ج) ولا شيء من (ب ا) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أي يستدل بالضروب الثلاثة على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض (ج ا)﴾ قال ﴿الرابع أن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر أو بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو بصدقه على كله او بعضه وسلب الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أو بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر﴾ أقول الشكل الرابع شرط انتاجه أن لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئي لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد كما اذا كانت المقدمتان سالبتين أو جزئيتين أو من جنسين كما اذا كانت احداهما سالبة والاخرى جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول أي عدم اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان أو لا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض الحيوان انسان أو بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق أو بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وهذه القرائن أخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت فيها خستان احدى عشرة الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى

السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهى المركبة من سالبتين كليتين اخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهى المركبة من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية أخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية أخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن المذكورة وهى المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية أخص من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثانى وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق فى الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفى الثانى التباين وهو لا شئ من الانسان بفرس وهى أخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط بالشرط الثانى ضربان آخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلاث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز أن يكون الاصغر أعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثانى كليا لكونه أخص من الثانى وكقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الفرس بانسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم تنتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه أخص منه وأما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فتنتج سالبة كلية فالشكل الرابع هو أن يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل (ب ج) وكل (اب) أو بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل (ب ج) وبعض (اب) على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض (ج ا) أى يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر أو يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل (ب ج) ولا شئ من (اب) أو يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض (ب ج) ولا شئ من (اب) على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض (ج) ليس (ا) أى يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر أو يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر ﴿ قال ﴿فالقرائن القياسية المنتجة ثلاث وعشرون أربع استثنائية وتسع عشرة اقترانية والكلام المستقصى فيها فى الكتب المنطقية﴾ أقول قد تبين مما ذكرنا أن القرائن القياسية المنتجة ثلاث وعشرون أربع استثنائية اثنتان من الاربع مؤلفتان من الشرطية المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها أو من رفع تاليها واثنتان من الاربع مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية أو مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع أحد جزأيها ومن المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية أو مانعة الخلو الموجبة العنادية ومن رفع أحد جزأيها وتسع عشرة اقترانية أربع فى الشكل الاول وأربع فى الشكل الثانى وست فى الشكل الثالث وخمس فى الشكل الرابع . والكلام المستقصى فى الاقوال الشارحة وأجزائها والحجج وأجزائها وأحكامها وأقسامها وشرائطها فى الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر ليكون الشرح موافقا للمتن ﴿ قال ﴿الثالث فى مواد الحجج الحجة اما أن تكون عقلية أو نقلية والاولى اما أن تكون مقدماتها قطعية وتسمى برهانا ودليلا أو ظنية أو مشهورة وتسمى خطابة وامارة أو مشبهة

باحداهما ويسمى مغالطة) أقول المبحث الثالث في موادا لحجج وهي القضايا التي تتألف منها الحجة والحجة
اما أن تكون عقلية بان تكون مأخوذة من العقل من غير افتقار الى السماع أو نقلية بان يكون للسماع
مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا تارك المأموربه
عاص لقوله تعالى أفعصيت أمري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز أن تكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي فتكون الحجة اما عقلية
محضة أو نقلية محضة أو مركبة منهما لانا نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان
الحجة سواء كانت عقلية أو نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف
صدقها على العقل فالنقلي المحض محال والحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكرنا ثابت اللهم الا أن
يراد بالعقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتين بالعقل وبالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتين بالنقل
وحينئذ لا تكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من
العقلي والنقلي بأن تكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل
لا يصح الا بالنية لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية
نقلية والمصنف اعتبر الوجه الاول فجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلاثة
أقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى أي الحجة العقلية اما أن تكون مقدماتها قطعية
ضرورية أو مكتسبة وتسمى برهانا أو دليلا واما أن تكون مقدماتها غير قطعية أي ظنية أو مشهورة
ويسمى خطابة وامارة واما أن تكون مقدماتها مشبهة باحداهما أي بالقطعية أو بالظنية أو المشهورة
وتسمى مغالطة فالبرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية تنتج نتيجة قطعية والامارة قياس مؤلف من
مقدمات ظنية صرفة أو مشهورة صرفة أو مختلطة منهما أو من احداهما أو من قطعية مفيد الظنية
والمغالطة قول مؤلف من قضايا مشبهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة قال (والمبادي اليقينية ما
يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى أوليات وبديهيات أو بواسطة يتصورها الذهن عند تصورهما
مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها أو الحس وتسمى مشاهدات وحسيات أو كلاهما معا
والحس هو حس السمع مثل أن يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على
الكذب وتسمى متواترات أو غيره مثل أن يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بأنه
ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما أو أكثريا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا ويسمى
تجربيات وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام القرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من
الشمس وتسمى حدسيات) أقول لما ذكر أقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة
أراد أن يبين مباديها وهي القضايا التي تؤلف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي
المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب
أو بالبديهة أو تصور أحدهما بالكسب وتصور الآخر بالبديهة كقولنا الكل أعظم من الجزء والممكن
في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى أوليات وبديهيات أو قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل
بوسط يتصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد
تصور طرفيها بل بوسط تصوره الذهن عند تصور الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل
عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام بمتساويين فيحصل عنده تصوره قياس وهو ان الاربعة
منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه
عند تصور الطرفين يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط أو قضايا
يجزم الحس بها أي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
مضيئة والنار حارة أو الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا وتسمى هذه القضايا

مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل لكن بواسطة الحس فيسمى الحس حاكما لان الحكم بسببه أو قضايا يجزم بها العقل والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا بالمتواترات كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم وانما اعتبر أن يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عن جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا يفيد خبرهم الجزم به أو قضايا يجزم العقل بها والحس هو غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شئ على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا أكثريا كحكمنا بأن شرب السقمونيا مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا متكثرة وتسمى تلك القضايا بالتجربيات وقد تكفي المشاهدة مرة أو مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيآت تشكل النور فيه بسبب قربه و بعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا انتهضت النفس اليه طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب أو عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ماهو وسط له فهو الحدس وقيل الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب له بواسطته فان الانسان مالم يجرب الدواء اما بتناوله أو باعطائه غيره مرة بعد أخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرد على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المصنف لها أعرضنا عنها ﴿قال﴾ ((وأما الظنيات فقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا وأما المشهورات فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة أو بسبب رقة أو حمية مثل العدل حسن والظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة الفقراء محمودة)) أقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بأن كل من يطوف بالليل فهو سارق وأما المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة تتعلق بنظام أحوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح أو بسبب رقة مثل قولنا مواساة الفقراء محمودة أو بسبب حمية مثل قولنا كشف العورة عند الناس قبيح و يعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو جرد نفسه عن جميع الهيآت النظرية والعملية وقدر انه خلق دفعة من غير أن يشاهد أحدا أو يمارس عملا ثم عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل يحكم بها ﴿قال﴾ ((وأما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في أمر غير محسوس قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم أو حال في جسم وقد يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا يتذكر لترغيب النفس في شئ أو تنفيرها عنه وقد تكون صادقة وأكثرما تستعمل فانما تستعمل في القياسات الشعرية)) أقول وأما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في أمور غير محسوسة يحكم بها الوهم قياسا على المحسوسة اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل ان كل موجود فانه جسم أو حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقيبه واستبعده وقد يستعمل في المغالطة المخيلات وهي قضايا تذكر لترغيب النفس في شئ أو تنفيرها عنه وتؤثر في النفس عند ورودها تأثيرا عجيبا من قبض أو بسط وقد تكون صادقة وأكثرما تستعمل المخيلات فانما تستعمل في القياسات الشعرية مثل قول المرغب في الخمر الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب

فيها وكقول المرغب عن العسل العسل مرة مقيئة فتنفر عنها الطبيعة ۞ قال (والثانية ما صح نقله عمن
عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة
رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلي الذي
لو كان لترجح اذ العقل أصل النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضا) أقول
لما فرغ من الجهة العقلية شرع في الجهة النقلية والثانية أي الجهة النقلية دليل صح نقله عمن عرف صدقه
عقلا وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق وأظهروا
المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا وانما قال عقلا لانه يمتنع أن يعرف صدقهم نقلا
والدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين
ولا بد من ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها
واعرابها وتصريفها وتركيباتها لان النقلي انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا
عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل أن يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم
المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال أحد هذه الثلاثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ
فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني الذي ورد
فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقلي اذ العقل أصل النقل لتوقف العلم
بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه أو وقعا في حيز
التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب
الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع أيضا لان
تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في
حيز التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي ۞ قال
(الفصل الرابع في أحكام النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم والسمنية أنكروه
مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا انا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ وعلم معه وجود الملزوم
أو عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وأيضا من علم أن العالم ممكن وان كل
ممكن فله سبب علم قطعا ان له سببا) أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام
النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى
الثالث في وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية بضم السين وفتح الميم قوم من
عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ أنكروه مطلقا وجمع من المهندسين أنكروه في الالهيات زاعمين ان
المقصود فيها الاخذ بالاليق والاولى واما الجزم فيها فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات
والهندسيات لنا ان النظر الصحيح أي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات أو في
التصديقات الالهية أو في غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما في التصديقات
مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شئ لشئ كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك
العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا أو عدم اللازم وهو عدم طلوع الشمس علم من الاول أي
العلم بوجود الملزوم أي بوجود النهار وجود اللازم أي طلوع الشمس ومن الثاني أي العلم بعدم اللازم
أي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم أي عدم وجود النهار وأيضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن
فله سبب علم ان العالم له سبب فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الثاني من
الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين ۞ قال (احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب

النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم التسلسل الثانى أن المطلوب ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف نعرفه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى مقدمة تعذر علينا فى تلك الحالة التوجه الى أخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج وأجيب عن الاول بان العلم به وباستلزام المقدمتين معا على الترتيب الخاص له ضرورى وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن الثانى ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث بان الذهن يستحضرهما كما يستحضر طرفى الشرطية ويحكم بالملازمة أو بالمعاندة بينهما) أقول احتجت السمنية بوجوه الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان خلافه أى لما ظهر خطؤه لان الضرورى امتنع خطؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه أى يظهر خطؤه وان كان نظريا عاد الكلام فى لازم النظر الثانى ولزم التسلسل فان قيل على تقدير أن يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام فى لازم النظر الثانى لزوم التسلسل ممنوع فانه يجوز أن يكون لازم النظر الثانى ضروريا أجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم أن يكون لازم النظر الثانى كذلك والا يلزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وحينئذ يلزم التسلسل ولقائل أن يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذى ذكره المصنف ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر هو نظرى فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود الكلام فى لازم النظر الثانى اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه فى المحصل على وجه لا يرد عليه شئ مما ذكرنا فانه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا لان كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل وهو محال ولعل المصنف أراد هذا لكن عبارته لا تفيده الوجه الثانى ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة فى طلبه وان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا نجد من أنفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا فى تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة أخرى فالحاضر فى الذهن أبدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق وأجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضرورى والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة الخاصة للمطلوب أيضا ضرورى قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه أى لما ظهر خطؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفى اللازم ممنوع فان ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل أن يقول اختيار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضرورى فى الجواب ليس بمستقيم اما أولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظرى لا يقال أراد بكونه ضروريا أن كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لا انه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لان الضرورى فى السؤال ما هو مقابل للنظرى لا الضرورى بهذا المعنى فلهذا جعل النظرى فى مقابلته عند الترديد وأيضا لا يكون حينئذ قوله وظهور الخطا بعده ممنوع مستقيما فان انتفاء ظهور الخطا بعده لازم للضرورى الذى هو مقابل للنظرى لا الضرورى بهذا المعنى واما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الخاصة له ضرورى فى الجواب هذا تقرير الجواب عن الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذى قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضرورى فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة أو بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة واستلزام الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ضرورى وان كان المحكوم عليه فى هذا

التصديق وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطؤه قلنا ظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام فى المحصل ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم نظرى والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين أى يقينيتين اما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك وعنده علم ضرورى بان اللازم من الضرورى أى اليقينى ضرورى أى يقينى علم بالضرورة ان الحاصل علم من غير توقف على شئ آخر فلا يلزم التسلسل وانما اختار الامام من الترديد الشق الثانى وهو انه نظرى لان هذا التصديق متوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر لانه هو المحكوم عليه فى هذا التصديق وهو النظرى وما يتوقف على النظرى نظرى على رأى الامام واختار الامام فى بعض كتبه انه ضرورى على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما وأجيب عن الوجه الثانى بان طرفى المطلوب معلومان والنسبة بينهما مبهمة أى تكون النسبة الايجابية أو السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل ان ايتهما واقعة على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع طلبه لانه حينئذ من حيث التصور يتوجه اليه الذهن فيطلب حصول أحدهما أى الحكم الايجابى أو السلبى على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابى أو السلبى على التعيين الذى هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم المطلوب على ان قولهم اذا حصل كيف يعلم انه مطلوب لا وجه له لان المطلوب هو العلم الذى هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ولم يلزم من انتفاء الثانى انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم شاملا للتصور أيضا لان الجواب عن التصور قد تقدم وأجيب عن الثالث بان الذهن يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفى الشرطية ويحكم بالملازمة فى المتصلة أو المعاندة فى المنفصلة بينهما وذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة فى الذهن لان الحكم بالملازمة أو المعاندة موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة أو المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل أن يقول ان التصديق الذى هو لازم النظر انما يستفاد من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما يشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفى تصور الطرفين وتصور الحكم فى حصول القضية بل لا بد فيهما من نفس الحكم ويعلم بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان أمكن تصورهما معا والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب وكذلك المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد

قال ((واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة ولا جائزة التعقل كما سنذكره فى الكتاب الثانى فلا يكون محكوما عليه الثانى ان أقرب الامور الى الانسان هويته التى يشير اليها بقوله أنا وأنت ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى انها ما هى وكيف هى فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول وأجيب عن الاول بان التصديق يتوقف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك وعن الثانى بأنه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل فى مأخذه والباطل يشاكل الحق فى مباحثه ولذلك تخالفت فيه الآراء وتصادمت فيه الاهواء والسلف منعوا منه الا الافراد من الاذكياء بل الكلام فى الامتناع)) أقول احتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم فى الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم فى الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب أمر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة أمر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة فانها غير

معقولة ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله تعالى محكوما
عليه و به والثاني ان أظهر الاشياء للانسان وأقربها اليه هويته التي يشير اليها كل أحد بقوله انا ولم يكن
النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهر
وأما بطلان اللازم فلانك ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ماهي وكيف هي فان
بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب أكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة
و بعضهم قالوا ان النفس أجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد
في الورد والنار في الجمرة وذلك السارى هو المخاطب والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن
تطرق الفساد اليه فاذا فارقه تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء
ومنهم من قال النفس جزء لا يتجزأ في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندى ومنهم من قال ان
النفس مزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج
عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء
ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا
الهيكل المحسوس حافظ له فاهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا صار المحققون من الحكماء وهو اختيار
الامام الغزالي وأكثر أرباب المكاشفات من الصوفية واذا كان حال الانسان مع أظهر الاشياء له
وأقربها اليه ذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل
به وادراك الوهم اياه وأجيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور
الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك أى متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب
أمر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم وأجيب عن الثاني بأن اختلاف العقلاء في
مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز أن يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر
الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من
النظر في الالهيات بل دليل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل
في مأخذه فان مأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة بالوهم فيلابس أى يخالط
الوهم العقل في مأخذه التي هي الطبيعيات والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضاء الوهم فيما ليس
من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ماليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل
ان الوهم يلابس العقل في مأخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في بحث الالهيات الآراء
وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا افرادا من الاذكياء الذين لهم عقيدة
صافية في الدين لا ينحرف عنها بالشبهة ۞ قال (فروع الاول النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه
عقيبه عادة عند الشيخ أبي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر يولدها في الذهن
ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر كحركة اليد والمفتاح ونبين فساده ببيان استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء الثاني الاشبه بالحق انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج وخفائه الثالث المشهور ان
النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم والا
فلا) أقول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلاثة الاول ان النظر الصحيح يعد الذهن
لقبول النتيجة من مبدئها والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ أبي
الحسن الاشعري أى النظر الصحيح يستعقب العلم لاطراد العادة بذلك كحصول الشبع بعد الاكل من غير
وجوب ووجوبا عند الحكماء أى النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل
الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام قالت المعتزلة النظر الصحيح يولد النتيجة في الذهن

ومعنى التوليد ان يوجب وجود شئ وجود شئ آخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة
وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا والنتيجة
تولدت من الناظر بتوسط النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة أمر ممكن والله تعالى قادر
على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة
ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان
يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات
الى أنفسها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم
بالنتيجة فى نفسه أمر ممكن فيكون مقدور الله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على أن حصول العلم
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم
العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة أولا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين
فى الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضرورى الفرع الثانى زعم الشيخ أبو على
ابن سينا ان حضور المقدمتين فى الذهن أعنى الصغرى والكبرى لا يكفى للعلم بانتساب الاكبر الى الاصغر
بل لا بد بعد استحضار المقدمتين من أمر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت
المقدمة الكلية أى العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى هذا العلم أعنى العلم بالاندراج لم
يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم أيضا ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة
الكلية رأى بغلة منتفخة البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة
عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما
مغايرا لتينك المقدمتين وحينئذ يكون مقدمة أخرى لا بد منها فى الانتاج ويكون الكلام فى كيفية
التئامها مع الاوليين كالكلام فى كيفية التئام الاوليين ويفضى ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من
المقدمات وأما أن لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وحينئذ استحال أن يكون شرطا فى الانتاج لان
الشرط مغاير للمشروط وههنا لا مغايرة فلا شرط وأما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر فى الذهن
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى وأما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نسلم انه يمكن الشك فى
النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك
المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة أخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة أخرى هو ان الانتاج
يتوقف عليه فسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى التئام بينه وبين الاوليين بل لا بد له من دليل وان
عنيت بقولك انها مقدمة أخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى أو
بالعكس حتى تحتاج الى الالتئام بينهما واندراج احداهما فى الاخرى فممنوع وأما حديث البغلة فللشيخ
ان يقول لو لم يعلم بأن هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما
ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى فى الكبرى أمر لا بد منه فى حصول العلم
بالنتيجة وأما أن العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة
على انه دليل على مطلوبه وانما أورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال
فقول المصنف الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
والا أى لو لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما
لما تفاوتت الاشكال الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع
الثالث المشهور ان النظر الفاسد أى الذى يكون أحد جزأيه المادة والصورة أو كلاهما فاسدا أى لم
يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة فى الانتاج بحسب المادة أو بحسب الصورة أو بحسبهما لا يستلزم الجهل
الذى هو ضد العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه أى النظر الفاسد يستلزم الجهل الذى هو ضد

العلم قال الامام وهو الحق عندى فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حصول
هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد ان العالم غنى عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بأن النظر الفاسد
لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل أجاب الامام بانه معارض
بان النظر فى الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيده العلم فان جعلت هناك شرط الافادة
اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان يقال المحق اذا نظر فى شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل
بتلك المسئلة لانه فقد شرط افادته الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال
المصنف والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد
مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس
مستلزما للنتيجة لما عرفت ان القياس الذى تكون مقدماته كاذبة يستلزم النتيجة وذلك كالمثال الذى ذكره
الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة أو شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ماله
صلاحية الاستلزام اذ المستلزم هو القياس على الوجه الخاص ۞ قال ((الثانى فى انه كاف فى معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه واحتجت الاسماعيلية بان الخلاف والمراء مستمر بين العقلاء فى
ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وأيضا الانسان لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم فكيف باصعبها وأجيب
عن الاول بانهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع بينهم ذلك وعن الثانى بان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم
يعلم المبادى والحجج ويزيح الشكوك والشبه كان أوفق وانما النزاع فى الامتناع)) أقول المبحث الثانى ان
النظر الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا
علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم أو لم يكن خلافا
للاسماعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدى
الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق الحق والنجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيآت
ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين فرقة
قالوا العقل لا يهتدى الى معرفة الله تعالى أصلا بل بمعزل بالكلية عن المطالب الالهية وفرقة قالوا العقل
ليس بمعزل عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده
الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس
الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات فى الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار
بنور الشمس فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود
الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فاقتدروا على ادراك المعارف واحتجت الاسماعيلية على ان النظر
الصحيح غير كاف فى معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء أى المجادلة مستمرة
بين العقلاء فى المطالب الالهية ولو كفى العقل فى ذلك لما كان كذلك أى لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين
العقلاء فى ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم
الثانى ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد
من أستاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك فى أضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهو معرفة الله تعالى وصفاته
وأحكامه وأجيب عن الاول بان العقلاء ما أتوا بالنظر الصحيح فانهم لو أتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم
استمرار الخلاف والمراء وأجيب عن الثانى بانه لا نزاع فى العسر فان العسر مسلم ولا شك انه لو كان معلم
يعلم المبادى التى تتألف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان أوفق وأسهل وانما النزاع فى
الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع ۞ قال ((الثالث فى وجوبه النظر فى معرفة الله تعالى
واجب أما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض ونحوه وأما عند المعتزلة فلان المعرفة
واجبة مطلقا وهى لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب واعترض عليه بان مبناه

على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازمه فدل على ان الوجوب ليس الا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء فان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه مالم ينظر قلنا لو وجب عقلا لافحم أيضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة ﴾ أقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية أصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل ولنرجع الى المتن فنقول النظر في معرفة الله تعالى واجب باتفاق أصحابنا والمعتزلة أما عند أصحابنا فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ونحوه كقوله تعالى أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وأما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبالشكر يندفع الخوف عن النفس فشكر الله تعالى واجب عقلا وشكر الله تعالى يتوقف على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر ومالا يتم الواجب المطلق أي الذي يجب في كل حال الا به وكان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها واجبة مقيدة بحصول النصاب فلا تجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب المطلق الذي لا يتم الا بامر يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان مالا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف مالا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا أمكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز أن تحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم كما هو رأي الاسماعيلية أو بالالهام كما هو رأي حكماء الهند أو بتصفية الباطن كما هو رأي أهل التصوف وهو الحق وأيضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع واعترض على دليل المعتزلة أيضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب قبل البعثة ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين على انه ليس الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب النظر حينئذ بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة المعجزة على صدقه متوقفة على النظر فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم افحام الانبياء قلنا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء عليهم الصلاة والسلام واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة

فان

فان العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج الى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظرى فوجوب النظر نظرى واذا كان كذلك فللمكلف المخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوبه الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام ﴿ قال (الكتاب الاول فى الممكنات وفيه ثلاثة أبواب الاول فى الامور الكلية وفيه فصول الاول فى تقسيم المعلومات المعلوم اما أن يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود أولا وهو المعدوم ومنا من ثلث القسمة وقال المتحقق ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره فهو الحال كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق فى نفسه فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو المنفى والثابت ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضا فالثابت عندهم أعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم أعم من المنفى لصدقه على افراد الثابت وعلى المنفى وزاد مثبتو الحال منهم قسما آخر فقالوا الكائن ان استقل بالكائنية فهو الذات الموجودة وان لم يستقل فهو الحال) أقول لما فرغ من المقدمة شرع فى الكتب وجعل الكتاب الاول فى الممكنات لان الممكنات مبادى للالهيات والعلم بالمبادى مقدم على العلم بما له المبادى وذكر فيه ثلاثة أبواب لانه لا يخلو اما أن يكون جوهرا أو عرضا أو ماهو شامل لهما وهو الامور الكلية وهى الامور العامة أى الشاملة لجميع الموجودات الباب الاول فى الامور الكلية الباب الثانى فى الاعراض الباب الثالث فى الجواهر وجعل الباب الاول فى الامور الكلية لانها مباد لمباحث الاعراض والجواهر وذكر فى الباب الاول ستة فصول الفصل الاول فى تقسيم المعلومات الفصل الثانى فى الوجود والعدم الفصل الثالث فى الماهية الفصل الرابع فى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث الفصل الخامس فى الوحدة والكثرة الفصل السادس فى العلة والمعلول الفصل الاول فى تقسيم المعلومات على رأى الاصحاب والمعتزلة والحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود فى الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما أن يكون متحققا فى الخارج وهو الموجود أو لا يكون متحققا فى الخارج وهو المعدوم فالمعلوم ينحصر فى القسمين ومن أصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق فى الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره أى لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود كالذوات وان تحقق باعتبار غيره أى يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا ضرورة فى ان تحمل الاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احترز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير موجودة فى نفسها احترز به عن الصفات الموجودة فى نفسها كالعلم والقدرة وقوله ولا معدومة احترز به عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احترز به عن الصفات التى هى غير موجودة فى نفسها وغير قائمة بموجود قيل ان هذا الحد انما يستقيم على رأى أصحابنا وأما المعتزلة فلا يستقيم على أصلهم فان من الاحوال ما ثبت فى العدم كالجوهرية لان الجوهرية عندهم حاصلة للذات حالتى الوجود والعدم فهى اذن صفة لغير موجود فيكون هذا الحد قاصرا على رأيهم فيكون باطلا ويمكن أن يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط فيجوز أن تكون قائمة بموجود وبمعدوم والجوهرية كذلك وقال أكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق فى نفسه أى تقرر وتميز فى الخارج فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق فى نفسه أى لم يتقرر ولم يتميز فى الخارج كالممتنع فهو المنفى والثابت ان كان له كون فى الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون فى الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفى أيضا فالثابت أعم من الموجود لانقسامه الى الموجود

والمعدوم والمعدوم أعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما آخر وقالوا الكائن ان استقل بالكائنية أي لم تكن كائنيته تبعا الكائنية أمر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكائنية أي تكون كائنيته تبعا لكائنية أمر آخر فهو الحال والحاصل أن أصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا اقسيم الموجود الاقسما واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال من أصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا اقسيم الموجود قسمين معدوم وحال وأكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة أقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في الاعيان فجعلوا اقسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى أربعة أقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكائنية فبانتفاء الاستقلال بالكائنية يتحقق الحال وبانتفاء الكون في الاعيان يتحقق الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يتحقق المنفي ۞ قال ((وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله وهو الممكن والممكن الى ما يكون في موضوع أي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموه الى ما لا أول لوجوده وهو القديم والى ماله أول وهو الحدث والحدث الى متحيز وهو الجوهر أو حال فيه وهو العرض والى ما يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشاركه الباري تعالى فيه وخالفه في غيره فيلزم التركيب ومنع بأن الاشتراك في العوارض لاسيما في السلب لا يستلزم التركيب)) أقول لما ذكر تقسيم المعلومات على رأي الاشاعرة والمعتزلة أراد أن يذكر التقسيم على رأي الحكماء قال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم أعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في الخارج فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا بسبب آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا بسبب آخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع أي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك أي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا تكون مقومة لما حل فيها بل يكون ما حل فيها مقوما لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا أول لوجوده أي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ماله وجوده أول أي يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى متحيز أي شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما أي يقابل المتحيز والحال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون استحالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي هو ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققا لشاركه الباري تعالى في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم تركب الواجب مما به المشاركة ومما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لاسيما الاشتراك في السلب لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط متشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا تركيب في ذواتها وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما

منهما ولا تركيب في ذاتيهما ﷺ قال ﴿الفصل الثاني في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور الوجود وهو بديهي لوجوه الاول انه جزء من وجودي المتصور بديهة الثاني ان التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود والعدم ومغايرتهما التي هي الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد قلنا بداهة التصديق مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهته ولقائل ان يقول التصديق يتوقف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته فلا يلزم من تصوره بداهته الثالث الوجود بسيط لامتناع تركبه عن الموصوف به أو بنقيضه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شئ أعرف منه وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة﴾ أقول الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلاثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بديهة وجزء المتصور بديهة متصور بديهة فالوجود متصور بديهة فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما أولا فلانه انما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع أما على رأى الامام ومن يقول وجود كل شئ مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر وأما على رأى من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجودي ولا يلزم من تصور الشئ كوجودي تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزأ لوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بديهة تصور الوجود بديهة اذا كان تصور الوجودي الذي هو بديهي تصور وجودي بحقيقته وهو ممنوع وأما اذا كان تصور وجودي بوجه ما بديهة فلا يلزم من تصور وجودي بوجه ما بديهة تصور الوجود بديهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان أى التصديق البديهي بأن الشئ اما أن يكون موجودا واما أن يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور أطرافه والسابق على البديهي أولى بأن يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا أى يكون بديهيا بجميع أجزائه لم يحتج كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع أجزائه بديهيا ومن جملة أجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض أجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته وأجيب بأن بداهته مطلقا متوقفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لانه حينئذ يحتمل ان يكون بعض أجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المصنف هذا الوجه بانه قال لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من أطرافه باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهة تصور الوجود باعتبار ما لا يقتضى بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار ما بديهيا وتصور حقيقته أو سائر الوجوه غير بديهي وأيضا القائل ان يقول لا نسلم ان السابق

على التصديق البديهي أولى أن يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل
فيه الا على تصور طرفيه فجاز أن يكون كل من تصور طرفيه أو أحدهما بالكسب مع أنه سابق على
التصديق البديهي الوجه الثالث أن الوجود بديهي التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما
بالبداهة أو بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فتعين الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان
كسبيا لكان كسبه اما بالحد أو بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء
فجزؤه اما موجود أو معدوم وكل منهما محال اما الاول فلامتناع تركب الشئ من الموصوف به والا يلزم ان
يكون الشئ جزء نفسه وأما الثاني فلامتناع تركب الشئ من الموصوف بنقيضه والا يلزم أن يكون نقيض
الشئ جزأ له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا يحد ولا يرسم لان الرسم انما يكون
بما هو اعرف منه ولا شئ اعرف من الوجود وان كان شئ أعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقة
الشئ وعلى الوجه الذي قررناه اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشئ بداهته ولقائل ان
يقول لا نسلم أن جزء الوجود اذا كان موجودا يلزم أن يكون الوجود جزء نفسه وانما يلزم أن يكون
الوجود جزأ من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو ممنوع فان الموجود هو شئ له
الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لا يقال فحينئذ يلزم ان يكون
ما فرضناه جزأ للوجود معروضا له وهو ممتنع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشئ معروضا له واعتبر الناطق
بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلا من المتساويين يصدق على
الآخر فان الانسان المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقته فيكون خارجا
لازما له وكل محمول خارج لازم عارض والموضوع معروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شئ
أعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشئ وقولنا تصور الوجود بديهي قضية
بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين لتصور الوجود فلا يحتاج
في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يشكل على بعض الاذهان الجزم
بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم
فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج
الى تنبيه فما يذكر لبيانه انما هو تنبيه لتنبيه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه
الجزم لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة لا يجدى فيه كثير نفع ۞ قال ((الثاني في كونه
مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشئ ونتردد في
كونه واجبا وجوهرا وعرضا ونقسم الموجود اليها ومورد القسمة مشترك)) أقول لما فرغ من المبحث
الاول في تصور الوجود شرع في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك
بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ أبو الحسن الاشعري
فانه قال وجود كل شئ عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور
واحتج عليه بوجهين أحدهما تقريره أنه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم
بوجود الشئ مع التردد في كون الشئ واجبا وجوهرا وعرضا واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانه
لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بأن يكون تمام ماهيتها أو فصلا لها
أو عرضيا لها وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام التردد في
الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشئ يستلزم انتفاء ذاتيه المختص وانتفاء
خاصته فيلزم من التردد في كون الشئ واجبا وجوهرا وعرضا التردد في وجوده وأما بيان بطلان اللازم
فلانا نجزم بوجود الشئ ونتردد في كونه واجبا وجوهرا وعرضا فانا اذا تحققنا وجود شئ ممكن جزمنا
بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا وجوهرا وعرضا الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الى

الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها قيل لا يجب أن يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب أو ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما أبيض أو غير أبيض والابيض اما حيوان أو غير حيوان وأجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بأن الاشتراك الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي ﴿قال﴾ (واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد مقابله بطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله) أقول هذا دليل من يذهب على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله أعني مفهوم الوجود لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما أن يكون معدوما أو موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من أجلى البديهيات بيان الملازمة أنه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز أن لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع بانا لا نسلم أن مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله وأجيب بأن كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب متشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب على الدال على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص أو معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا أو معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم آخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان ﴿قال﴾ (الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء في الواجب اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزأ منها والا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود ويكون لها فصول أخر ويتسلسل) أقول لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات أراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا على الماهيات متفرع على اشتراكه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ أبي الحسن الاشعري مطلقا أي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلاثة الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها أو داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ماهية الشيء وذاتيه عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتيه له أي لا يمكن تصور الشيء الا بعد تصور ذاتيه موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك

في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصوره عبارة عن وجوده في الذهن أجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء بل يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن أن نشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا أمكن أن ننكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز أن تكون الماهيات التي لم نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها أجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني تقريره ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث تقريره ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات أو تخالف الوجودات ولا يكون جزأ من الماهيات لانه لو كان الوجود جزأ من الماهيات يلزم أن تكون الماهية ملتئمة من أجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل أما الملازمة فلان الوجود لو كان جزأ من الماهيات لكان أعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي أعم منه فيكون جنسا فتكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها من بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا قيل ان أراد بالحكم الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فسلم وان أراد كليا وهو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان يكون الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات وحينئذ يجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض أو جزأ في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من أجزاء غير متناهية أجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا أو جزأ فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك أجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا يندفع أيضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا يحتاج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود وأما اذا كان هو الوجود فلا ۞ قال (احتج الشيخ بانه لو زاد لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي هي) أقول احتج الشيخ أبو الحسن الاشعري على ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية تكون الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وأما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه أجاب المصنف بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة أو معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم أن يكون الوجود قائما بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي ليست نفس أحدهما ولا أحدهما داخلا فيها الا على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي هي منفكة عن أحدهما

فانه يمتنع انفكاكهما عن أحدهما والا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم أن زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجدا لوجود غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر فيجتمعا اجتماع في الماهية كالبياض في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل ۞ قال (وأما في الواجب فلوجوه الاول أنه لو تجرد لتجرد لغيره والا لتنافت لوازمه فيكون ممكنا قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا فيحتاج الى عدمه قيل الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة والا يلزم تركب الوجود أو المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فسادهما وأيضا فالواقع على أشياء بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت أو تجانست باعتبار آخر لزم المحالان المذكوران وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا بالذات للآخر ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى الثاني مبدأ الممكنات لو كان الوجود وحده لشاركه كل وجود والامكان السلب جزء منه قيل التجرد شرط تأثيره قلنا فيكون كل وجود سببا الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه الممكن حصوله الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته) أقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه ثلاثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد أي الوجود الذي لا يكون عارضا وحينئذ لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود من حيث هو هو والوجود في الممكنات عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد في الممكنات فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو محال فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود في الواجب لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد أو يقتضي اللاتجرد أو لا يقتضي التجرد ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب أيضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم أن يكون الواجب ممكنا لكان أولى قيل المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد الذي هو اللاعروض فلا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض اجاب المصنف عنه بما يمكن تقريره من وجهين أحدهما انه حينئذ يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى عدمه لان الموجب لعروض الوجود للماهيات انما هو الواجب قيل الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي أفراده في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك أي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على الافراد بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في التجرد واللاتجرد لاختلافها حينئذ بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره أجاب المصنف بانا لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة وجود

الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب أو المباينة الكلية بين الوجودين أي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في تمام الحقيقة فلا يخلو حينئذ اما أن يكون بين الوجودين ذاتي مشترك أولا والاول يستلزم التركيب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يستلزم المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركيب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين أن الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما وأيضا الواقع على أشياء بالتشكيك لا بد وأن يكون من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات ان تماثلت أو تجانست باعتبار آخر غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم تكن المعروضات التي هي الوجودات الخاصة متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار آخر غير الوجود لزم المحالان المذكوران وهما تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب الوجود الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات أي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجودين مباينا لغيره بالذات مخالفا له في الحقيقة ومشاركا للآخر في مفهوم هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون الواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل أن يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع الكم المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات محمول لهذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات وأما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير مستقيم قوله والا يلزم التركيب أو المباينة الكلية بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض فجاز أن يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد وأما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منهما مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع أنه مناف لما قيل أولا فباطل اما انه مناف لما قيل أولا فلان ما قيل أولا هو انه لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له وأما انه باطل فلان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق عارضا زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب الوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثاني أنه لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده أي من حيث هو هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل أما

الملازمة

الملازمة فلان مبدا الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل فى التأثير والا لكان السلب جزأ من مبدأ الممكنات وهو محال وأما بطلان اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود فى المبدئية لان كل وجود مساو للواجب فى الوجود من حيث هو هو وهو محال قيل لا نسلم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد للزم أن يكون السلب جزأ من المبدا وغاية ما يلزم ذلك أن لو كان التجرد جزأ من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز أن يكون التجرد شرط تأثير المبدا لا جزأه ويجوز أن يكون السلب شرط تأثير المؤثر أجاب المصنف بانه حينئذ يكون كل وجود سببا الا أنه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذى هو ممكن الحصول والقائل أن يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذى هو عين الواجب وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له فى الوجود المطلق الذى هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب فى كونه سببا الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبداهة وذاته غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ اما ان يكون الوجود داخلا فى ذاته فيلزم التركيب أو خارجا عن ذاته فيكون زائدا والقائل ان يقول الوجود الذى هو معلوم بالبداهة هو الوجود المطلق العارض لا الوجود الخاص الذى هو عين ذاته ولا يلزم من بداهة الوجود المطلق الذى هو عارض بداهة الوجود الخاص الذى هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا ۞ قال (احتج الحكماء بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه فاحتاج الى سبب مقارن فى عروضه له فتتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم التسلسل أو مباين فيكون ممكنا وأجيب بان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها واجزاء الماهية علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود) أقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو ذاته أو صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام فى ذلك كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود فى وجوده الى غيره فيكون ممكنا وأجيب بانا نختار أن احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نسلم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها والا يلزم التسلسل وايضا أجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود ۞ قال (فرع اتصاف الشئ بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا لزم الدور) أقول لما كان السبب المقارن أعم من ان يكون الذات أو الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة أخص منه والعام كلى والخاص جزئى اضافى بالنسبة اليه والجزئى فرع الكلى جعل هذه المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشئ قد يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشئ بالوجود فليس لاجل صفة أخرى قائمة بالشئ فان قيام الصفة بالشئ فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشئ موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذى هو الوصف ولا المباين والقائل ان يقول الماهية من حيث هى هى يمتنع ان يكون علة للوجود والمنازع مكابر بمقتضى عقله لان بداهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ماهو علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هى هى ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطى المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا والا انسد باب اثبات الصانع واما

القابل للوجود فليس بقابل له في الاعيان والا لزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل بل كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي كما ان كونها في العين وجودها العيني بل بان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود أو عدم وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبار العدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن أن تكون فاعلة للوجود عند وجودها في العقل واما أجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا يجب تقدمها بالوجود على الوجود ﴿ قال (الرابع في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي أو أخص منه صدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان أعم منه لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص فيكان ثابتا وهو مقول على المنفي فالمنفي ثابت هذا خلف) أقول المبحث الرابع في ان المعدوم ليس بشئ لا خلاف في ان المنفي أي الممتنع لذاته ليس بشئ في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هو شئ في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية لا يمكنه ان يقول بان المعدوم الممكن شئ في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فيه فمنهم من منع كون المعدوم الممكن شيأ ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من أصحابنا وأبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم المعدوم الممكن شئ متقرر ثابت في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم الممكن ليس بشئ في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي أو أخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي ولا شئ من المنفي بثابت في الخارج فلا شئ من المعدوم بثابت في الخارج وهو المطلوب وان كان المعدوم أعم مطلقا من المنفي لم يكن المعدوم نفيا محضا الا انه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف قيل وفيه نظر فان المعدوم اذا كان أعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية حينئذ وأجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن أخص مطلقا من المعدوم المطلق الاعم لصدق المعدوم على جميع أفراد المعدوم الممكن وعلى جميع أفراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع أفراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا وللقائل ان يقول المعدوم اذا كان أعم من المنفي لا يقتضي أن يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي أجيب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا بل يكون أعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشئ في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن الزام الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شئ قد أثبتوا القدرة وهي الصفة المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيأ في الخارج انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتأثيرها اما في الذات أو في الوجود أو في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابت مستغن عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال

والحال

والحال غير مقدور وأما الثالث فلان اتصاف الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت أيضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا يلزم التسلسل في الامور الموجودة في الخارج وهو محال واذا لم يكن الاتصاف موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه تأثير فثبت انه على تقدير أن يكون المعدوم الممكن شيأ في الخارج انتفى القدرة فتكون المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة وبين اثبات ان المعدوم الممكن شئ في الخارج فيكون أمرهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شئ ۞ قال ((احتجت المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا بعضه دون بعض وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي لانه صفة الممتنع المنفي فالامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به ثابت وأجيب بان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات والمركبات ونفس الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية على ماسنبينه)) أقول احتجت المعتزلة على ان المعدوم ثابت بوجهين أحدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلثلاثة أوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل أحد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور لنا فان الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان يقال الحركة يمنة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل لنا قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلولا تميز هذه المعدومات بعضها عن البعض قبل الوجود لاستحال ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا قد يريد شيأ كلقاء الصديق وقد يكره شيأ آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما مرادا والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان أحد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم الممكن ثابت وأجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا لزم أن يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زئبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تتألف عن اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم وكذلك يلزم أن يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم واغا قلنا انه يلزم ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب أيضا عن الوجه الاول بالمنع على سبيل التفصيل وهو ان يقال ان أريد بالتميز التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشئ متميزا في الذهن ثبوته في الخارج والا لزم أن تكون الخياليات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك بالاتفاق وان أريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج وأجيب عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية فلا يلزم من كون أحدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سنبينه ۞ قال ((الخامس في الحال اتفق الجمهور على نفيه وقال به القاضي أبو بكر منا وأبو هاشم من المعتزلة وامام الحرمين أولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده

ويلزم التسلسل ولا بمعدوم لانه لا يتصف بمنافيه وبان السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية فان وجدا كان أحدهما قائما بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره وان عدما أو أحدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود ووجوده ذاته وتميزه عن سائر الموجودات بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن الثانى بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم الا ان قيام احداهما موقوف على قيام الاخرى أو احداهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بها والامتناع ممنوع أو التركيب فى العقل لا فى الخارج وفيه نظر ﴾ أقول المبحث الخامس فى الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم الممكن ليس بثابت فى الخارج شرع فى نفى الحال اتفق الجمهور على نفى الحال وقد عرفت معناه وهو صفة غير موجودة ولا معدومة فى نفسها قائمة بموجود وقال بثبوت الحال القاضى أبو بكر منا وأبو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين أولا فانهم أثبتوا الواسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون والاول هو الموجود والثانى هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فحينئذ قد تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك أعنى الوجود غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس بموجود لانه لو كان موجودا لكان مساويا لغيره فى الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهية بوجه ما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشئ لا يتصف بمنافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا الثانى ان السواد يشارك البياض فى اللونية وليس الاشتراك فى الاسم بل فى المعنى ويخالفه فى فصله المختص به وهو الذى عبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التى هى الجنس والسوادية التى هى الفصل المختص به يجب أن يكون أحدهما قائما بالآخر لانه لو لم يقم أحدهما بالآخر لاستغنى كل واحد منهما عن الآخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة واذا كان أحدهما قائما بالآخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس والفصل أو عدم أحدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات فى الوجود وكان مخالفا لها فى خصوصياتها فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود الوجود عينه فلا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود فى الخارج فان الموجود شئ له الوجود وذلك الشئ اما نفس الوجود أو غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشئ لنفسه لان ثبوت الشئ للشئ نسبة تقتضى تغاير المنتسبين واما الثانى فلامتناع أن يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهى قولنا اما أن يكون الوجود موجودا أو معدوما لامتناع انقسام الشئ الى الموصوف به وبمنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود أو أبيض أو الضرب اما مضروب أو ليس بمضروب ولئن سلم ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود فى الذهن فلا يكون قائما بالموجود فى الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثانى بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احداهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا نسلم انه لو لم يقم احداهما بالاخرى لاستغنى كل منهما عن الاخرى

فانه

فانه اذا لم يقم احداهما بالاخرى وكان قيام احداهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احداهما محتاجة الى الاخرى فلا يستغنى كل منهما عن الاخرى أو احداهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتى قامت بالجسم قوله يلزم قيام العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع أو نقول التركيب بين اللونية والسوادية فى العقل وكل منهما موجود فى العقل لا فى الخارج فلا يكونان قائمتين بالموجود فى الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجود فى الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب فى العقل يلزم أن يكون فى الخارج أيضا الا ان المركب من الجنس والفصل مركب فى الخارج والا يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط فى الخارج وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا فى الخارج اذا كان الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية كالحيوان والناطق وأما اذا لم يكن الجنس والفصل مأخوذين من أجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل مركبا فى الخارج كجنس العقل وفصله فان ماهية العقل مركبة فى الذهن بسيطة فى الخارج ولا امتناع من أن تكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط فى الخارج لا يقال مطابقته لاحداهما تنافى مطابقته للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا له اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا

قال (الفصل الثالث فى الماهية وفيه مباحث الاول ان لكل شئ حقيقة هو بها هو وهى مغايرة لما عداها فالانسانية من حيث هى لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احداهما وتسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ فان أخذت مع المشخصات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شئ وهى موجودة فى الخارج وكذا الاول لكونه جزأ منه وان أخذت بشرط العراء عنها يسمى مجردا والماهية بشرط لا شئ وذلك المجرد انما يكون فى العقل وان كان كونه فيه من اللواحق الا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية والمجرد والمخلوط يتباينان تباين أخصين تحت أعم وهو المطلق وبه ظهر ضعف ما زعم أفلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية) أقول لما فرغ من الفصل الثانى فى الوجود والعدم شرع فى الفصل الثالث فى الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول فى نفس الماهية الثانى فى أقسامها الثالث فى التعين المبحث الاول فى نفس الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها الماهية مشتقة عما هو وهى ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاول من حيث هى فى العقل ولم يوجد فى الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان يعرض له أنه ماهية وليس فى الاعيان شئ هو ماهية بل فى الاعيان انسان أو فرس أو غير ذلك وكذا الحال فى الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شئ عرض جزئيا كان أو كليا نوعا أو جنسا أو غيره حقيقة وذلك الشئ بتلك الحقيقة ذلك الشئ وهى مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض أو مفارقة مثلا الانسانية من حيث هى انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت أو مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلى والجزئى والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات العقلية فان الانسان فى نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلى ولا جزئى ولا عام ولا خاص أى لا يدخل شئ منها فى مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل أحد هذه الاعتبارات فى مفهومه لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخلت الوحدة فى مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية شئ ومع واحد من هذه الاعتبارات شئ آخر ولا يصدق أحد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زائد وأما كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشئ آخر

ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى أن يقارنه شئ أولا بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط شئ وان أخذ الانسان مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شئ وهو الموجود فى الخارج وكذا الاول أى المطلق موجود فى الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وان أخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شئ وذلك غير موجود فى الخارج لان الوجود الخارجى أيضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون فى العقل وان كان كونه فى العقل من اللواحق الا أن المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين أخصين مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون فى الخارج بل انما هو فى العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف مازعم أفلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا أزلا وأبدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا فى الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك بين المخلوطات يمتنع أن يكون مخلوطا الا ان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد فى الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزأ له ۞ قال (الثانى فى أقسامها الماهية اما أن تكون بسيطة أو مركبة خارجية أى ملتئمة من أجزاء متميزة فى الخارج كالانسان المركب عن البدن والروح والمثلث المركب عن الخطوط أو عقلية لا يتميز اجزاؤها فى الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا لها والسواد المركب من اللونية والسوادية فالاجزاء اما أن تكون متداخلة كالاجناس والفصول أو متباينة متشابهة كوحدات العشرة أو متخالفة عقلية كالهيولى والصورة أو خارجية محسوسة كاجزاء البدن وأيضا فاما أن تكون وجودية باسرها حقيقية كما سبق أو اضافية كاجزاء الاقرب أو ممتزجة منهما كسرير الملك واما أن يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول) أقول المبحث الثانى فى أقسام الماهية الماهية اما أن تكون بسيطة وهى ما لا جزء له واما أن تكون مركبة وهى ماله جزء ثم المركبة اما خارجية أى ملتئمة من أجزاء متميزة فى الخارج بأن يكون لكل واحد من الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا أردنا بالروح الصورة الحالة فى مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجى والآخر مثال للعرض المركب فى الخارج واما عقلية لا يتميز اجزاؤها فى الخارج أى لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل كل منها جعل الآخر فى الخارج وجعل المركب بعينه فى الخارج جعل الاجزاء وانما تكون الاجزاء متميزة فى العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج حينئذ الى فصل يقومه ولم يتميز جنسه وفصله فى الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللونية وفصله المختص به الذى عبر المصنف عنه بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فى الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان أحدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون أحدهما داخلا فى طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هى السواد المحسوس فلا يكون التركيب فى السواد المحسوس بل فى فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه ان حدثت هيئة محسوسة يلزم أن تكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم تكن الهيئة المحسوسة هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع

فانه يجوز أن لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة فلا تكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم أن لا يكون أحدهما محمولا على الآخر بالمواطأة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطأة اذ يمتنع أن يكون الشيء بعينه هو ما يكون مغايرا له في الوجود وهذا ضروري فان أحد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطأة لكان التغاير في الوجود الذهني أيضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطأة فان أحد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني أيضا أجيب بان التغاير في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا أيضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن الوجود الخارجي أجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل فالاجزاء اما أن تكون متباينة أو متداخلة وذلك لان أجزاء الماهية اما أن يكون بعضها أعم من البعض أو لا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة أو متخالفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم أو محسوسة كاعضاء البدن والبلقة المركبة من السواد والبياض وأيضا الاجزاء اما أن تكون وجودية باسرها أو بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخلو اما أن تكون كلها حقيقية أو اضافية أو ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية كاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة أخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا مبدأ له ۞ قال (فروع الاول قبل البسائط غير مجعولة اذ الحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا يعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها) أقول رتب المصنف على مبحث أقسام الماهية فروعا ثلاثة الاول للبسيط الثاني للمركب من الاجزاء المتميزة الثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فتكون ممكنة اذ الحوج الى السبب هو الامكان لكن البسائط لا تكون ممكنة لان الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط لان الاضافة تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط أجاب المصنف بانا لا نسلم ان البسائط لا تكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا ان أراد ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب مقوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتضى للاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان أراد ان البسائط لا اثنينية فيها أصلا فهو ممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود ۞ قال (الثاني المركب ان قام بنفسه استقل أحد أجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع أجزائه أو بعضه به والآخر بالقائم به) أقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه أي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به استقل أحد أجزائه أي يكون قائما بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل أحد أجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير

جميع أجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فإنها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم ۞ قال ((الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما أن يكون الجنس علة له فيلزمه وجود الفصل كلما وجد الجنس أولا يكون فيستغني كل منهما عن الآخر فيمتنع التركيب منهما قلنا ان أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان أردتم به ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية أحدهما للآخر الاستغناء به مطلقا لجواز أن يكون الفصل أمرا حالا في الجنس)) أقول الفرع الثالث قيل يجب أن يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما أن يكون الجنس علة للفصل أولا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغنى كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع أن يتركب منهما حقيقة واحدة قال المصنف ان أردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة أعم من أن تكون تامة أو ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس للفصل اذ لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول وان أردتم بالعلة ما يوجب المعلول أي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية أحدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز أن لا يكون أحدهما علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل أمرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون أشياء كثيرة كل واحد هو ومحتاج لى أن ينضيف اليه الذهن معنى زائدا يتحصل ويتعين به ويكون هو أحد هذه الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطأ لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع أن يكون هو بعينه الفصل ۞ قال ((الثالث في التعين الماهية من حيث هي لا تأبى الشركة والشخص يأباها فاذن فيه زائد وهو التشخص ويدل على وجوده أمران الاول انه جزء من الشخص الموجود فيكون موجودا الثاني لو كان التعين عدميا لكان عدم التعين آخر فيكون أحدهما ثبوتيا وهو مماثل للآخر فيكونان ثبوتيين ولقائل ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت لم يحصل الشخص من انضمام التعين الى الماهية لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية)) أقول المبحث الثالث في التعين الماهية من حيث هي هي لا تأبى الشركة أي تصورها لا يمنع الشركة فيها والشخص منها يأبى الشركة أي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لا بد في الشخص من زائد وهو التشخص أي التعين فالتشخص وهو ما به منع تصور الشخص من وقوع الشركة فيه زائد على الماهية قال المصنف ويدل على وجود التشخص في الخارج أمران الاول ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان أريد بالشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان أريد بالشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نسلم ان الشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين أي التشخص عدميا لكان عدما لتعين آخر أو عدما لما لا تعين أو عدما لما غيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا والعدم المضاف منحصر في الثلاثة والثالث باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غير يلزم من وجوده نفي التعين لان كل شيء فرض وجوده يستلزم التعين والمستلزم للشيء يمتنع أن يكون وجوده مستلزما لارتفاعه والثاني وهو أن يكون التعين عدما لما لا تعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللا تعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول وهو أن يكون التعين عدما للتعين آخر يقتضي أن يكون أحد

التعينين وجوديا والتعين الآخر مماثل له اذ التعين حقيقة واحدة مشتركة بين التعينات تختلف بالخارجيات دون الفصول فيكونان ثبوتيين قال المصنف ولقائل أن يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه حينئذ يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى ماهية النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن فى البلدة الفلانية المتكلم يوم كذا بل اشتراك التعينات فى التعين اشتراك الجزئيات فى العارض فلا يلزم تماثل التعينات وأيضا لا نسلم أن التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشئ آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشئ وأيضا لا نسلم أن اللاتشخص عدمى فان الشئ المعبر عنه بالعدول لا يلزم أن يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وعلى تقدير أن يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم أن يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمى والامتناع أيضا كذلك ۞ قال ((وانكره المتكلمون لوجوه الاول أنه لو زاد لتشاركت أفراده فيه وتمايزت بتعين آخر ولزم التسلسل وأجيب بأنه مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية فانها مخالفة بالذات فلا حاجة لها الى تعينات أخر الثانى اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يستدعى تميزها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول بحصص الاجناس وأجيب بانه يقتضى تميزها معه لا قبله الثالث انضياف التشخص الى الماهية يستدعى وجودها لامتناع انضياف الموجود الى المعدوم فوجودها اما أن يقتضى تعينا آخر ويلزم التسلسل أولا وهو المطلوب وأجيب بان الوجود معه لا قبله)) أقول أنكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين لوجوه ثلاثة الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعين فى التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون للتعين ماهية كلية هى تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التى هى افراد التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المتشاركة فى تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين آخر والكلام فى تعين التعين كالكلام فى التعين ولزم التسلسل وأجيب بان تعين كل متعين له ماهية مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعها منحصر فى شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على الماهيات التى هى الجوهر وأنواعه والعرض وأجناسه كالكم والكيف والاضافة فان الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن بعض بالذات فلا حاجة الى تعينات أخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل الثانى لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين أى تعين الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعى تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين بها فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور فى اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه حينئذ يستدعى اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالى لهذا الدليل وأجيب عن هذا الدليل أيضا على سبيل التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضى تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فانضياف التشخص الى الماهية يستدعى وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الذى هو التعين الى الماهية التى هى المعدومة فوجود الماهية اما أن يقتضى تعينا آخر فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أولا يقتضى وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية

بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب وأجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم أحد الامرين التسلسل أو وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية واما اذا كان معه فلا ۞ قال (فرع قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها الامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها فيتعدد التشخصات بتعددها قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم يتعدد والا التسلسلت المواد والحق احالة ذلك الى ارادة الفاعل المختار) أقول هذا فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية لما فرغ عن بيان ماهية التشخص وانه وجودى أراد ان يشير الى مابه التشخص قال الحكماء الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق بتشخص آخر والا أمكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في شخص لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازمها والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة لانه يستلزم انتفاء اللزوم حال كونه متحققا قوله والا أى وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها او باعراض تكتنف بها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية التشخص لذاتها فلابد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز أن تكون مباينة لان المباين نسبته الى الكل على السواء فتخصيصه بالبعض دون البعض ترجح بلا مرجح وغير المباين اما حال في التشخص أو محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال فلا يكون الحال علة التشخصه فتعين الثاني فيتعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين وحينئذ يجوز تعدد أشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز أن يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له أجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل فيستند التشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيتعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه حينئذ علة التشخص الحال والمحل جميعا قيل عليه تشخص المواد وعوارضها ان تعلل بحقائقها لم يتعدد المواد وعوارضها فلم تتعدد أشخاص الماهية التي يعلل تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا أى وان لم يعلل تشخص المواد وعوارضها بحقائقها تعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد أخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل أجيب بان الشئ الذى لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الشئ الذى يقبل التكثر لذاته أعنى المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط والحق احالة تشخص أشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي اختصاص كل مادة بتشخص مناسب لها ۞ قال (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث الاول في انها أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب والامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود ولا اقتضاءه الحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن مقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل يناقضان الامتناع العدمى فيكونان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما ما الوجود خارجى يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات العقلية واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا القدم القدم وحدث الحدوث ولزم التسلسل) أقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها أمور عقلية الثاني في أحكام الوجوب لذاته الثالث في أحكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث أمور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب

والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله
والا أى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة
الوجود الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة حصر نسبة الوجود الى
الموجود فى الوجوب والامكان فاذا انتفى أحدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب أمكن الواجب ووجب الممكن اما أنه أمكن الواجب فلان
الوجوب اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان
مابه الشئ واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة للواجب ولا يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره
فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب امكان الموصوف الذى هو الواجب أجيب بان
الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث
هو واجب مفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان
الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال
لانه يجوز أن يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشئ من حيث انه
متصف بصفة لا يقتضى امكان ذات الشئ قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية
جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه
أجيب بانا لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك
لو لم يكن علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هى الذات التى يمتنع زواله
فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التى هى الذات والحق ان يقال لو كان
علة الوجوب هى الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر فيلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجوب غير الذات
يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما ان نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب
يقتضى أن يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا فثبت أن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينقل
الكلام الى وجوب الوجوب والى امكان الامكان ويلزم التسلسل والاولى أن يقال لو كان الوجوب
موجودا فى الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذى هو موصوفها والمفتقر الى الغير
ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان
الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم أن يكون للواجب وجوب
آخر ويلزم التسلسل أو تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال الثانى ان الوجوب اقتضاء الوجود
للذات أى استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات أى لا استحقاقية
الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن وهما مقدمان بالذات على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن لان اقتضاء الوجود بالذات الذى هو الوجوب مقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته مقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذى هو الامكان مقدم على وجود الممكن
لان الامكان الذى هو لا اقتضاء الذات الوجود محوج الى الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا
على الايجاد والمقدم على المقدم مقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو
محال قيل الوجوب والامكان يناقضان الامتناع الذى هو عدمى ضرورة صدقه على المعدومات فيكون
الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمى وجوديين اجاب المصنف بأن نقيض ما يكون عدما

الموجود خارجي يكون موجودا لانفض الاعتبارات العقلية وقد عرفت أن الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما ان القدم والحدوث اعتباران عقليان لان القدم والحدوث لو جدا لقدم القدم وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا كان القدم قديما والحدوث حادثا ينقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيلزم التسلسل ۞ قال ﴿الثاني في احكام الوجوب لذاته الاول أنه ينافي الوجوب لغيره والا لارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني أنه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فيتأخر فيزيد ينافي الغرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به﴾ أقول المبحث الثاني في أحكام الوجوب لذاته وهي أربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب لغيره أي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الواجب الذاتي ينافي التركيب أي الواجب لذاته لا يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب لذاته يلزمه الغنى عن الغير وبين اللازمين أي الغنى والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للمركب في الخارج ولا يدل على انه مناف للمركب في العقل فلم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز أن يكون مركبا في العقل لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزمه التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم أن التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز أن يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل دون الخارج يلزم أن يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط وهو محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بأن واجب الوجود لا يشارك شيأ من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز أن يكون مركبا من أمرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى أمرين يقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزأين فيستحيل تركيبه في العقل قطعا الحكم الثالث أنه لو قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون محتاجا الى الذات الذي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب ويلزم التسلسل أو تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال وما قيل ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين مفتقرة اليهما فتتأخر عنهما فيزيد على الذات ينافي الغرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا أي كون الوجوب لذاته نسبة ينافي كونه ثبوتيا أي موجودا في

الخارج

الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع أن الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين أى لا يكون فى الوجود واجبا الوجود لذاتيهما وسيأتى هذا فى الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات ممكنة فيجوز زوالها عن الذات وهو محال تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتى للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة لا لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها الامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات ﴿قال (الثالث فى احكام الامكان الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى اليه طرفاه امتنع وجوده الا لمرجح والعلم به بديهى والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف قيل الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت ممكنة لانها صفة الممكن فيكون لها حاجة أخرى ويتسلسل ولكانت متقدمة على موصوفها المنسوبة هى اليه لتقدمها على التأثير المتقدم على وجود الاثر وهو محال ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة المؤثر ونسبة بينه وبين الاثر فيستدعى مؤثرا له مؤثرية أخرى ويتسلسل وايضا التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود فى امكانه الى مرجح لاحتاج العدم ايضا لكنه نفى محض فلا يكون اثرا وأجيب عن الثلاث الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر وايضا العلم بان شيأ ما يؤثر فى شئ أو يحتاج الى شئ أمر بديهى فلا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا او يكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود ولصعوبة هذا الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث أو الامكان معه وليس كذلك لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ منها ولا شرطا التأثير علتها) أقول المبحث الثالث فى أحكام الامكان لما فرغ من أحكام الوجوب شرع فى أحكام الامكان وذكر فيه أربعة أوجه منها الحكم الاول ان الامكان هو يحوج الممكن الى السبب لان الممكن لما كان كل من طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده الا لمرجح فيحتاج الممكن فى ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهى لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح قوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انا لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستئناس به يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يقتضى خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون فى التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء تصوراته لا يقدح فى كونه بديهيا فان التصديق البديهى قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن فى ترجح وجوده على عدمه يحتاج الى المؤثر من أربعة أوجه الاول ان الحاجة ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة أخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثانى ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذى نسبت الحاجة اليه أى متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير

المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذي هو الممكن وهو محال واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة أي تكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن أخص من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق الاخص يستلزم صدق الاعم ولان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة تستدعي مؤثرا له مؤثرية أخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال أو حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الوجه الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه أيضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي محض فلا يكون أثر المؤثر وأجيب عن الثلاث الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيين اثنان منها يدلان على ان الحاجة ليست ثبوتية وواحد منها على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية أن لا يكون الذات محتاجا ومؤثرا أي أن لا يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به كان القول بان العدم ليس أمرا ثبوتيا لا يستلزم أن لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية أمر اعتباري فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن أو موجود وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله يعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن فان تعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان يقتضي ثبوت أمر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هي المؤثرية والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حالتي الممكن والمؤثر يكونان بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتأثير المؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن أو غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة أخرى وللمؤثرية مؤثرية أخرى واذا نظر العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل نظر اليهما باعتبار ذاتيهما تكونان معقولتين ممكنتين فيكون للحاجة حاجة أخرى وللمؤثرية مؤثرية أخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه وأجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل أن يقول ان أراد بالاستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان أراد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم أن يكون للمؤثر تأثير وان أراد غيره فليبين حتى نتصوره أولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب أن يقال في الجواب ان أراد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان تأثيره فيه بعد زمان وجوده وأما في حال وجوده فلا فانه لا يمتنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة أي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان أراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات أي معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود المعلول يمتنع أن يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وقد يتأخر عدم

المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا معدوم وبعض
المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل فعلى
هذا ثبت الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال أجيب بانا لم نقل ان للماهية زمانا غير زمان الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول الماهية من حيث هي هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية
المعدومة وان كانت لا تخلو عن أحدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث
هي موجودة أو معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة والمعدومة وان كانت لا تخلو
عن أحدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن أحدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين
فيلزم المحذور أجيب بان التأثير وان كان لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة
لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة أو المعدومة وأجيب أيضا عن الاعتراضات الثلاث بنقض اجمالي
وهو أن العلم بان شيأ ما يؤثر في شئ وان شيأ ما يحتاج الى شئ بديهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول
لا نسلم أن العلم بان شيأ ما يؤثر في شئ وان شيأ ما يحتاج الى شئ بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا
للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم أن الدليل الذي
ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول حينئذ يحتاج الى بيان
غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض وأجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع أن
عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا قلنا ان رجحان أحد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم
يتحقق له رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمتنع أن يكون أثرا فان
عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز أن يكون أثرا ويكون المؤثر فيه عدم علة الوجود على ما سبق من
التفسير وهو ان المعنى بالتأثير استتباع المؤثر الاثر فان كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر
وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر أي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم
علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من
التفسير على ما سبق في فصل الوجود من أن التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض غير
مستقيم اما أولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التأثير وأما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد قوله أن
التجرد لكونه عدميا يحتاج الى عدم علة العروض لانه حينئذ يقال تأثير عدم علة وجوده في عدم الممكن
ان كان حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل أو حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى أن
يفسر التأثير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو أن المراد من التأثير ان وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر أجيب بان المراد من التأثير في جانب
الوجود هو أن وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فعلم منه أن التأثير في جانب العدم هو أن عدم المؤثر
يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ أن عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره أنه اذا لم
يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح
الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج اليه وان اتصف
العدم بالامكان جاز أن يكون أثر المؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة الوجود على سبيل
الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان أراد باستتباع عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر
فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان أراد به أن عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم أن يكون
للمؤثر تأثير في الاثر وان أراد به غيره فليبين أولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال ان عدم الممكن
لتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ولكون عدم المؤثر
ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز أن يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل وأصعب منه هذا الاشكال وهو
لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر على تقدير كون الامكان علة للحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة

الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة أخرى منهم الى أن علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة زائدة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن التأثير أي الايجاد المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ العلة الحاجة ولا شرطا العلة الحاجة قيل الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود أجيب بانه لا يجوز أن يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا يثبت الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متأخر عن تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزأ لها ولا شرطا لها لان المتأخر عن الشئ لا يكون شيأ منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على الامكان بمراتب أجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية من حيث هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب أجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا عن الماهية في الوجود الخارجي ۞ قال ((الثاني لا يكون أحد طرفيه أولى به لذاته لانه حينئذ ان أمكن طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ لسبب فيفتقر الاولوية الى عدمه أولا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وهو محال وان لم يمكن كان الاولى واجبا)) أقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن ان يكون أحد طرفيه أي الوجود والعدم أولى به لذاته لانه لو تحقق أولوية أحد طرفيه لذاته فان أمكن حينئذ طريان الطرف الآخر فاما أن يطرأ لسبب أولا لسبب فان طرأ الطرف الآخر لسبب فيفتقر اولوية الطرف الذي فرض أنه أولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر أولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الطرف الآخر أولى به لم يبق أولوية الطرف الاول فيتوقف أولوية الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أشد استحالة وأفحش عند العقل بالنسبة الى ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاولى به واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب ۞ قال ((الثالث الممكن ما لم يتعين صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق واذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته)) أقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره أي ما لم يجب صدوره عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على الامكان لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح فلا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب السابق على وجود الممكن لانه وجب أولا فوجد فاذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان أي السابق واللاحق عرضان للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده ۞ قال

《الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز أن ينقلب الممكن واجبا أو ممتنعا ولا حتاج في امكانه الى سبب قيل تأثير المؤثر اما في حاصل وهو محال أو متجدد فالحاجة له دون الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره》 أقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه فان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن الاحتياج الى المؤثر باقيا لان بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول وانما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان له ضروريا لجاز انفكاك الامكان عن الممكن وحينئذ يصير الممكن واجبا أو ممتنعا فيلزم القلب وأيضا لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا أو ممتنعا قيل لا يجوز أن يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخلو اما أن يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء أو لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك أثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه أثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هذا خلف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول الاثر فالاثر الحاصل منه اما أن يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع تحصيل الحاصل واما أن يكون الاثر الحاصل أمرا متجددا فالحاجة لذلك الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف أجاب المصنف بان المراد بتأثيره حالة البقاء دوام الاثر مع دوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استغناء الباقي وهذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع والحق أن يقال في الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد أثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل أمرا متجددا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم أن لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء أي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد ۞ قال 《الرابع في القدم وهو ينافي تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما أسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب بالذات ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لانهم أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة أثبتها أبو هاشم علة للاربع مميزة للذات》 اقول المبحث الرابع في القدم والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه حينئذ يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير الفاعل المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم وقوله والحكماء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم أسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لتأثير الفاعل تقرير الجواب ان الحكماء انما أسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله والمعتزلة وان أنكروا قدم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من

المتكلمين وهم المنكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته تقرير الجواب ان المعتزلة وان أنكروا قدم الصفات لكنهم قالوا به في المعنى لان المعتزلة أثبتوا أحوالا خمسة لا أول لها وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي أي الالوهية حالة خامسة أثبتها أبو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات لان ذات الباري يشارك سائر الذوات في الذاتية ويتمايز عنها بصفة الالوهية ولقائل أن يقول أهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات وأما في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه أبو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول أبي هاشم وحده فانه علل الموجودية والحيية والعالمية والقادرية بحالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين أدلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى ۞ قال (الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة ومدة أما الاول فلان امكان الحدوث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو المادة وأما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان وأجيب عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد) أقول المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود يتقدم لا استحقاقية وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم تستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود أيضا له بالغير وأما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده عن ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشئ بحسب ذاته لازم ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير وأما ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود غير الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بغيره سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة أما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث قد كان قبل وجوده ممكن الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم أن يكون قبل وجوده واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود ضرورة انحصار الشئ في هذه الثلاثة فاذا انتفى أحدها يلزم ان يتحقق أحد الآخرين فيلزم القلب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه أو انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر فقد بان ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو أمر اضافي يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد أو بالقياس الى صيرورة شئ شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير أبيض فيكون الامكان أمرا

معقولا بالقياس الى شئ آخر فهو أمر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لاتوجد الا فى موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا أو مادة بالقياس الى الحادث ان كان الحادث جوهرا وأياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك الجسم عن المادة واما الثانى وهو كون الحدوث يستدعى تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصر فى خمس الاول القبلية بالعلية وهى قبلية المؤثر الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثانى القبلية بالطبع وهى كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر فى تحققه ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشئ فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما أن يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذى بانفراده يعطى وجود المحتاج أولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول قبل بالعلية وبالاعتبار الثانى قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم أو عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدئ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هى هذه الخمسة والحصر استقرائى وقبلية عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشئ ليس بعلة لوجوده ولا بالشرف لان عدم الشئ ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث وضع ومكان واما طبيعية وليس فى طبع عدم الحادث أن يكون قبل فهى اذن بالزمان فثبت ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة واجيب عن الاول بان الامكان عدمى فلا يستدعى قبل وجود الحادث محلا موجودا فى الخارج وقيل ان الامكان أمر عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس فى الخارج شئ هو امكان بل امكان وجوده فى الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه وأجيب بانا لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشئ الخارجى يدل على وجود موضوعه فى الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان فى الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه فى الذهن فلا وقيل امكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلا لشئ ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره لان نعت الشئ لا يكون حالا فى غيره وأورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال فى موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده أيضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بالغير لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول اذا جاز أن يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز أن يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا أولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول أقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه حينئذ يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضى أن يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث وأجيب عن الثانى وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعى تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك وذلك كقبلية بعض أجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع أن يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ ليس بعض أجزاء الزمان علة لبعض ولا بالطبع كذلك

ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون قبل بعض هذا ما قالوه والحق ان قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون كل من القبل والبعد في زمان غيرهما بل القبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل وأيضا يجوز أن يكون قبلية بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال في الجواب ان أردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردتم به كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ۞ قال ﴿الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث الاول في حقيقتهما الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة وثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت عدما لكان عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون النقيضان عدميين وهو محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات فتكون وجودية أيضا وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات أخرو يلزم التسلسل والحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية﴾ أقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في أقسام الوحدات الثالث في أقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة والوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل أحد يعرف ان شيأ واحدا انسان أو فرس أو غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا فيدور لانا اذا قلنا الوحدة هي كون الشئ بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون الشئ بحيث لا يتكثر ضرورة فقد أخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا أي تعريف تعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة أعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشئ الذي لا ينقسم أصلا كالواجب والنقطة والوحدة الاضافية وهي كون الشئ الذي بحيث ينقسم لكن لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية وأما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى أفراد متشاركة في الماهية فكونه كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة فالكثرة هو كون الشئ بحيث ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الماهية أو عين الوجود لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود ومفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد أيضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود أو عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود أو مفهوم الانسان من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما

مطلقا بل عدما مضافا ولايجوز أن تكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم تكن عدما لغير الكثرة تعين أن تكون عدما للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون النقيضان أي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب أن يكون أحد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين فثبت أن الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة أيضا وجودية والجواب عن الاول بأنه ان أراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم أن تكون الوحدة التي هي جزؤها أيضا موجودا وان أراد بالواحد الموجود معروض الواحد فمسلم أنه موجود ولكن لا نسلم أن الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني أنه يجوز أن يكون النقيضان عدميين على أن الوحدة ليست بنقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال على أن الوحدة وجودية بأن الوحدات لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات وينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية أما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عينا لكانت شيأ واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام الى أمور متشاركة في الماهية وأما الكثرة فلانها حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية ﴿ قال ﴿فرع الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها اذ ليست احداهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفة لها لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت لها﴾ أقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل بأحد أصناف التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ مما هو مقابل بالسلب والايجاب بمقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتألف من ملكات تجتمع فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا يتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمصنف نفى تقابل الايجاب والسلب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه واحد وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي أن يكون أحد المتقابلين عدم الآخر وليس احداهما أي الوحدة والكثرة عدم الاخرى وأما تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شئ من الضد والمضايف بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست بضد للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست بمضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين أن يعقل الشئ بالقياس الى غيره وبين أن يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة أيضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف أن يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل المكيل بالقياس الى تعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية ﴿ قال ﴿الثاني في أقسام الوحدات الواحد ان منع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين فهو

الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من وجه وكثير من وجه فجهة الوحدة ان كانت نفس الماهية فهو الواحد بالنوع وان كانت جزأ منها فهو الواحد بالجنس أو بالفصل وان كانت خارجة عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض أو بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة وان كان فاما أن يكون ذات وضع وهو النقطة أولا يكون وهو المفارق وان قبلها وتشابهت أجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند مشترك كضلعي الزاوية أو يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي أو وضعي أو صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم مساواة وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة وان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الوضع يسمى موازاة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة) أقول المبحث الثاني في أقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين فهو واحد من وجه وكثير من وجه لامتناع أن يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزء ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض وهو اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض واما واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة أصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كون الشئ بحيث لا ينقسم الى أمور متشاركة في الماهية فهو الوحدة وان كان له مفهوم سواه فاما أن يكون ذا وضع فهو النقطة أولا يكون ذا وضع فهو المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير أي الخط والسطح والجسم التعليمي وان لم يتشابه أجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم الى أعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة أحدهما حركة الآخر وأيضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد أو وضعي كدرهم أو صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير أسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى مماثلة وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وفي العرض ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود يسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية يسمى مشاكلة وان كان في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعره يسمى موازاة وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه

عند انعكاس أحدهما على الآخر تطابقت أطرافهما يسمى مطابقة ❁ قال (الثالث
في أقسام الكثير كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات
والحقيقة بحيث يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فهما غيران والا فصفة وموصوف أو كل وجزء
ولهذا قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية
فمثلان والا فمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم متساويان ان
ان صدق كل واحد على كل ما صدق عليه الآخر والا فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقا
والا فكل منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه ومتباينان ان لم يشتركا متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان كانا وجوديين وأمكن تعقل أحدهما
بالذهول عن الآخر فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمضافان كالابوة والبنوة وان كان أحدهما
وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه أو نوعه
أو جنسه كالبصر والعمى فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر فيه وجود الموضوع في وقت يمكن اتصافه
به فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر فسلب وايجاب) أقول لما فرغ من المبحث الثاني في أقسام
الوحدات شرع في المبحث الثالث في أقسام الكثرة كل شيئين هما متغايران وقال مشايخنا أي مشايخ
أهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد منهما
عن الآخر بان لا يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوما له فهما غيران كالاب والابن فانه استقل كل
واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان الاب والابن وان لم يمكن انفكاك
أحدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن أمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
بحسب الذات والا أي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان
كان أحدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع
الجسم وان كان أحدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل
منهما عن الآخر وأحدهما وهو الحيوان مقوم للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان
هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره اما انها ليست هو فظاهر واما
انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين متغايران
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو
الانسان والا أي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا
في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم
بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل
ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق أحدهما على بعض ما يصدق عليه
الآخر ومن ضرورته ان يصدق الآخر على بعضه أيضا فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق
على جميع افراد الآخر أعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر أخص مطلقا كالحيوان
والانسان فان أحدهما وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على
جميع افراد الانسان فالحيوان أعم مطلقا والانسان أخص والا أي وان لم يصدق أحدهما على جميع
افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الآخر وكل واحد منهما اعم من الآخر
من وجه وأخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد لكن
في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان

واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل أربعة أنواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان أو أحدهما وجودي والآخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين وأمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين وان لم يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان أحد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص الانساني أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة أو بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به فهما عدم وملكة مشهوران كعدم اللحية عن انسان في شئ من شأنه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع الى القول أو العقد أي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كما ذكر أو العقد والتصور كمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شئ هو ايجاب أو سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية أو القول الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول أو العقد أجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول أو العقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز أن يكون التقابل بين عدميين اجيب بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدمهما فان قيل التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة أجيب بأن اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى اما بانتفاء عدم البصر أو بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف كالتقابل بين السواد والبياض فلا ينحصر تقابل الموجودين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه أجيب بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو أن يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو أن يكون الامران الوجوديان اللذان يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر أعم من أن يكون بينهما تعاقب أو يكون بينهما غاية الخلاف أولا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري وقيل ان اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن يكون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل وجود الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون هذا التقابل من الايجاب والسلب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بأن العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدم الوجودي أجيب بأن وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود

الملزوم وعدم اللازم لم يتصور توارد هما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين ۞ قال ((قيل السواد من حيث انه ضد البياض مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو وقيل المقابل تحت المضاف فلا يكون المضاف تحته قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل وهو أعم لصدقه على الضدين والايجاب والسلب وتحته المقابل أو كلاهما الا الذات وحده)) أقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل الضدين قسيما غير تقابل المضايفين قلنا المضاف حيثية السواد لا السواد فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما أى مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول على كل منهما أو عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل المقابل يندرج تحت المضاف لان المقابل أمر وجودى لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذى هو أمر وجودى فكيف يكون المضاف مندرجا تحت المقابل لانه يلزم حينئذ ان يكون كل منهما أعم من الآخر مطلقا قلنا المضاف مندرج تحت ماصدق عليه المقابل أى تحت الذات الذى صدق عليه المقابل وماصدق عليه المقابل أعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره ويندرج تحت المضاف المقابل أو الذات المقيد بقيد انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار ذاته أعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه ۞ قال ((فروع الاول المثلان لا يجتمعان والا لاتحدا بحسب العوارض أيضا فيكونان هو هو لا مثلين الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المضافين والضدين انما يقابل الآخر لاستلزامه عدمه والا فهما كسائر المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان واما المضافان فيكذبان بخلو المحل عنهما والضدان بعدم المحل واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة بعدم الموضوع وعدم استعداده لها الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا والضدان قد يلزمان المحل على البدل فيتعاقبان كالصحة والمرض أو لا يتعاقبان كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد وان يتوسطهما سكون فى المشهور وقد يلزم أحدهما كبياض الثلج الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون الا بين نوعين آخرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين لا يضادهما شئ واحد)) أقول ذكر فيه خمسة فروع على المبحث الثالث الاول المثلان لا يجتمعان فى محل واحد لان المثلين متحدان فى الماهية ولوازم الماهية فلو اجتمعا فى محل واحد لاتحدا بحسب العوارض أيضا لانهما اذا اجتمعا فى محل واحد فكل ماعرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع الثانى التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان أيضا على أمر واحد فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافى لعقد انه خير فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات بخلاف الضدين وأيضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد أنه شر رافع لعقد أنه ليس بشر والرافع للامر الذاتى أقوى معاندة من الرافع للامر العرضى لان الرافع للامر الذاتى رافع للذات بالذات والرافع للامر العرضى رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير أقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشئ و بين مايرفع ذاته لا بتوسط شئ آخر

أو قوى من المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته بتوسط الامر الخارجي عنه وأيضا الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقدانه شر رافعا لعقدانه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيأ آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا وأما سائر المتقابلين فيجوز كذبهما اما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد أو المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له وأما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل أو عدم استعداد المحل للملكة الفرع الرابع المضافان يتلازمان طردا وعكسا أي متى وجد أحدهما وجد الآخر ومتى عدم أحدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون أحدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة أو للمرض فان بدن الحي يستلزم أحدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم أحد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم أحدهما المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم أحد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع الخامس الاستقراء دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان آخران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة الكيف المطلق وأيضا الاستقراء دل على ان المتباينين لا يضادهما شئ واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما أمران متباينان يضادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط لان السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة ۞ قال

((الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مباحث الاول في اقسام العلة وهي أربعة لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه أو لا يكون والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة أو بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر والقابل أيضا والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل أو في مؤثرية وهو الداعي والغاية)) أقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه أربعة مباحث الاول في أقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشئ الواحد هل يكون قابلا وفاعلا معا المبحث الاول في أقسام العلة علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيأ بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلا بدون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا تكون موجودة واحدة مركبة في الاعيان لامتناع تركب الشئ من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موجودة واحدة مركبة في العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب أن يكون علته التامة موجودة أولا ثم العلل الناقصة أربعة صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان تكون جزأ من المعلول أو خارجة عنه اذ يمتنع أن تكون نفس المعلول والاول اما أن يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه أو يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير ويسمى العنصر باعتبار

انه جزء وهو أصل المركب والقابل أيضا باعتبار انه محل للصورة والثاني أى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما أن تكون مؤثرة في وجوده أى يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير أو تكون مؤثرة في مؤثرية الفاعل أى الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية أو الفاعلية فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال ۞ قال ((الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا لاستغنى بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما معا وهو محال والمتماثلان يجوز تعليلهما بمختلفين كالتضاد والمركب قد يتعدد آثاره وكذا البسيط ان تعددت الآلات والمواد وان لم تتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان دخلا أو أحدهما في ذاته لزم التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها)) أقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل أو علتان كل واحد منهما مستقلة ولنبين ذلك في علتين مستقلتين فنقول لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه باحداهما أولا والاول يقتضي أن يكون احداهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون كل احدة منهما علة مستقلة والتقدير ان كل واحدة منهما علة مستقلة هذا خلف ووجوب المعلول بكل منهما يستلزم استغناءه بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما فيكون مستغنيا عن كل واحدة منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما المتماثلان المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان أحد المتماثلين واقع باحداهما والآخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته فردان متماثلان أحدهما تضاد السواد للبياض والآخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس الى السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى السواد قيل الطبيعة النوعية لا تخلو اما أن تكون محتاجة الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم تقع بغيرها واما أن تكون غنية عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها لا يقال الطبيعة النوعية من حيث هي لا تكون لذاتها محتاجة اليها أو غنية عنها الا انا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان تتوقف على هذه العلة المستقلة أولا والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغنى عنها وأجيب عن أصل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تقع بها قلنا الحاجة لم تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفردها الذي هو أحد المتماثلين والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المتماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضته تلك العلة لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك التماثل عليها قوله والمركب قد يتعدد آثاره أى يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد آثاره ان تعددت الآلات أو القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ العقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فهذان المفهومان ان دخلا أو دخل أحدهما في ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين أو أحدهما نفسا والآخر خارجا يلزم أن يكونا معلولين ان كانا خارجين أو الذي يكون خارجا وهو معلول فيعود

الكلام فيه ويلزم التسلسل وأجيب بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الخارج لان المصدرية أمر اضافي والامر الاضافي اعتباري والامر الاعتباري يستغني عن العلة
فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما أو خروج أحدهما وعورض بان الجسمية تقتضي التحيز
وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بساطتها ورد الجواب بان المصدرية تطلق على معنيين أحدهما
أمر اضافي يعرض لذات العلة بالقياس الى معلوله من حيث انهما يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية
والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول
لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة
للعلة بالقياس الى المعلول المتأخرة عن ذاتيهما وكلامنا فيه وهو أمر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا وحينئذ
يلزم التسلسل في الامور الحقيقية أو التركيب وكلاهما محالان قيل المصدرية ان لم تكن صفة
حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كانت للفاعل جهة أخرى غير الماهية
فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وأيضا لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من
الواحد شئ أصلا وتقريره من وجهين الاول انه لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له أمر مغاير له لكونه
نسبة فهو اما داخل أو خارج وهو لم جرا الثاني انه لو صدر عنه شئ لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر
عنه شئ فكونه مصدرا له أمر مغاير له وهو لا يجوز أن يكون جزأ له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له
فقد صدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية قوله لو كان
المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق
واحد يلزم أن يكون أحدهما غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه حينئذ يلزم أن يكون ما فرضناه واحدا من جميع
الوجوه غير واحد واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شئ فكونه مصدرا له أمر مغاير له لكونه
نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدر الواحد
ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي
التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات
متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير من البسيط عند
تعدد الجهات ۞ قال ((الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر
والشرط ما يتوقف عليه تأثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار)) أقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء
المؤثر أي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف
عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير
النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة ۞ قال ((الرابع قيل الشئ الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه
ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر أحدهما مصدر الآخر قلنا عدم استلزام الشئ باعتبار
لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط
لا يتعدد آثاره قد سبق)) أقول المبحث الرابع في ان الشئ الواحد هل يجوز أن يكون قابلا لشئ وفاعلا
له قال الحكماء الشئ الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط
لا يكون قابلا لشئ وفاعلا له لوجهين أحدهما ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول

ونسبة الفعل بان تكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما أى الذات الذى عرض له القابلية بعينه هو الذات الذى عرض له الفاعلية وكذا الشئ الذى عرض له المقبولية بعينه هو الشئ الذى عرض له المفعولية والذى يدل على تنافى الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافى بين لازميهما أى استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول فان القابل من حيث هو قابل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبرا بالنسبة الى شئ واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافى اللازمين يستلزم تنافى ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لايكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا والا يلزم الجمع بين المتنافيين فى محل واحد من جهة واحدة الوجه الثانى ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا أو احدهما فى الذات لزم التركيب وان خرجا أو احدهما يلزم التسلسل لانه حينئذ يكون مصدر الفعل غير مصدر القبول فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أجاب المصنف بان عدم استلزام الشئ للآخر باعتبار لاينافى استلزامه له باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشئ للآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد لان استلزام الشئ للآخر باعتبار لاينافى عدم استلزامه له باعتبار آخر قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف اذ لا تنافى بين الوجوب والامكان والقول بان البسيط لايتعدد آثاره قد سبق ﴿ قال ﴿ الباب الثانى فى الاعراض وفيه فصول الفصل الاول فى المباحث الكلية الاول فى تعدد الاجناس المشهور انحصار الاعراض فى المقولات التسع وهى الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان والاين وهو حصول الشئ فى المكان والمتى وهو حصول الشئ فى الزمان ككون الكسوف فى وقت كذا والوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضافة وهى النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة والملك وهو هيئة الشئ الحاصلة بسبب ما يحيط وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا كالقاطع مادام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال أن يكون كل واحد منها أو بعضها مقولا على ماتحتها قولا عرضيا وان العرض ليس جنسا لها الا ان عرضيتها مفتقرة الى البيان ﴾ أقول لما فرغ من الباب الاول فى الامور الكلية من الكتاب الاول فى الممكنات شرع فى الباب الثانى فى الاعراض وذكر فيه أربعة فصول الاول فى المباحث الكلية الثانى فى مباحث الكم الثالث فى الكيف الرابع فى الاعراض النسبية الفصل الاول فى المباحث الكلية وفيه خمسة مباحث الاول فى تعدد أجناسها الثانى فى امتناع الانتقال عليها الثالث فى قيام العرض بالعرض الرابع فى بقاء الاعراض الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول فى تعدد أجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود فى موضوع والمراد بالموضوع هو المحل المستغنى عن الحال فيه وما بنفسه لا به والمراد بالموجود فى الموضوع هو الكون فى شئ لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة فى كما تدل بالاشتراك أو التشابه على معان مختلفة ككون الشئ فى الزمان وفى المكان وفى الخصب وفى الراحة وفى الحركة وكون الكل فى الجزء والخاص فى العام فان لفظة فى فى جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الانتقال فى تعريف الكون فى الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة فى والمستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون اللونية

في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء
والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل
القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالاعداد أو متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة
لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني يخرج الاعراض النسبية مثل
الالوان والاين وهو حصول الشئ في المكان ومفهومه اعم من نسبة الشئ الى المكان الذي هو فيه
لانه نفس هذه النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشئ في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشئ
في مكانه يكون نسبته الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشئ
في مكانه الغير الحقيقي ككون الشئ في السوق والمتى هو حصول الشئ في زمان ككون الكسوف في
وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان أعني الآن ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى
فمتى هو حصول الشئ في الزمان أو في طرفه والوضع هو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع
بين أجزائه وبين جهات أجزائه في أن يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض آخر
ونسبة الاجزاء بالقياس الى أمور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية
أو متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشئ
بالقياس الى نسبة أخرى هذا رسم لها وتحقيقها ان الاضافة هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى
تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان
مختلفتين كالابوة والبنوة أو متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي هي
غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الآخر لا يكون
معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة
والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والملك وهي الهيئة الحاصلة للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال
الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشئ مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا وان ينفعل وهو كون
الشئ متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فيرد النقض
بهما على من يجعل الاعراض تسعة واما من يجعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة
فلا يرد النقض بهما عليه لكن القطع بأن أجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان
قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق
التواطئ ولا أيضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة
وانه لا يكون اثنان منها أو أكثر منه مندرجة تحت جنس واحد وانه لا يكون كل واحد منها تمام ماهية
جزئياته المندرجة تحته وان العرض ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا
من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق ذلك الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان
عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان ۞ قال
(الثاني في امتناع الانتقال عليها أجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص افرادها ليس لنفسها
ولا للوازمها والا لانحصرت أنواعها في أشخاصها ولا لعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها فهو
لمحالها فلا ينتقل عنها بخلاف الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل في تحيزه وهو حاصل باعتبار
الحيزين) أقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع
الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهياتها ولا لوازمها
والا لانحصر أنواعها في أشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها
وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها لزم الدور ولا أمرا مباينا لها والا لاستغنيت عن

الموضوع لانه فى وجوده وتشخصه مكتف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين أن يكون تشخصها بمحالها أو بما حل فيها وعلى التقدير ين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لانه اذا كان الموضوع مشخصا لها تكون محتاجة الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما هو كذلك لا يفيد تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم فى احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج فى وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج الجسم فى تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع أن ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود ومتشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا حاصل باعتبار الحيزين

قال ﴿الثالث فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله فى الحيز تبعا لحصول محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم﴾

أقول المبحث الثالث فى قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشئ بغيره حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله فى الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما أن يكون هو الحال الاول أو غيره فان كان الاول يلزم أن يكون حصول كل منهما فى الآخر تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل أحدهما قائما بالآخر أولى من العكس فيلزم أن يكون هناك شئ كل منهما قائم به وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم أن قيام الشئ بغيره عبارة عن حصوله فى الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر على وجه يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم تكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم أن القيام هو حصول الشئ فى الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم قوله اذ ليس جعل أحدهما قائما بالآخر أولى من العكس قلنا يجوز ان يكون أحدهما قائما بالآخر والآخر قائما بالجوهر فجعل الآخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر أولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هى المنعوت بالسرعة والبطء دون الجسم

قال ﴿الرابع فى بقاء الاعراض منعه الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض وبأنه لو بقى لامتنع زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالة أن ينقلب الممكن ممتنعا ولا بمؤثر وجودى كطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الآخر ولا عدمى كزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل اذ لا بد له من أثر فيكون موجود الا معدوما وأجيب عن الاول بمنع المقدمتين وعن الثانى بان عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة والالزام مشترك أو مباين عن محله أو انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر أو فاعل ولا نسلم ان أثر الفاعل لا يكون عدما متجددا وقد تمسك به النظام فى امتناع بقاء الاجسام﴾

أقول المبحث الرابع فى بقاء الاعراض منع الشيخ أبو الحسن الاشعرى بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقى فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثانى انه لو بقى العرض لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم أن ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول بمؤثر أى موجب بالذات وجودى كطريان ضد ذلك العرض

الزائل على المحل لان وجود الضد الطارئ على المحل مشروط بعدم الضد الآخر على المحل فلو تعلل زوال الضد الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه بمؤثر موجب عدمى كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون لنفسه فيكون اما لمؤثر وجودى كطريان ضد فيلزم الدور أو لمؤثر عدمى كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم أن يكون كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل بفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من أثر وجودى لان العدم لا يكون أثرا له فيكون الفاعل المختار موجودا لا معدوما وما هذا خلف وأجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين أى لا نسلم ان البقاء عرض قائم بالباقى ولا نسلم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض وأجيب عن الوجه الثانى بان زوال العرض عنه بنفسه بان يكون عدم العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة أى بعد بقائه زمانين أو أكثر فان قيل يلزم حينئذ أن ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم أن يكون عدمه يقتضيه ذاته بعد وجوده فيلزمه ان ينقلب الممكن ممتنعا أو نقول زوال العرض عن المحل بمؤثر وجودى مباين عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل على محل آخر وطريان الضد على محل آخر غير مشروط بزوال العرض الآخر عن المحل فلا يلزم الدور أو نقول زوال العرض عن المحل لمؤثر عدمى وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم والالوان وغير قار الذات كالحركة والصوت ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول العرض الباقى أو نقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان أثره لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد أثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثانى فى امتناع بقاء الاجسام فانه لو بقى الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لان الاجسام تنتفى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لمؤثر وجودى ولا لمؤثر عدمى ولا لفاعل مختار وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته ۞ قال ((الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين ولامتنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير محسوس فى ذلك وللزم اجتماع علتين مستقلتين على شخص واحد وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال أبو هاشم التأليف يقوم بجوهرين والا لما امتنعا عن الانفكاك كالمتجاورين ولا يقوم باكثر والا لعدم بعدم الثالث فلا يبقى الباقيان مؤتلفين وأجيب بان احالة عسر الانفكاك الى احتياج التأليف اليهما ليس أولى من احالته الى احتياج أحدهما الى الآخر أو الصاق الفاعل المختار)) أقول المبحث الخامس فى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد فى مكانين فانه لو جاز فى العقل أن يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك المحل لجاز فى العقل أن يكون الجسم الحاصل فى هذا المكان هو الجسم الحاصل فى ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا فى المكانين وهو محال وفيه نظر فانه قاس حلول العرض فى الموضوع على حصول الجسم فى المكان الممتنع كونه فى مكانين ولو صح ذلك القياس يمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع الجسمين فى مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة فى محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه العقل وأيضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل واللازم باطل فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس فى هذا المحل غير السواد المحسوس فى ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين جاز أن يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس فى هذا المحل هو السواد المحسوس فى ذلك المحل وأيضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واللازم بين البطلان

بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له علة مستقلة بكون موضوعه الذي هو المحل جزأ لها فلو حصل
ذلك العرض الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة بكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزأ
لها والعلة المستقلة التي بكون هذا الموضوع جزأ لها غير العلة المستقلة التي بكون الموضوع الآخر جزأ لها
فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص وزعم جمع من الاوائل أي من قدماء الفلاسفة ان
الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال أبو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لان التأليف
لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لم يمتنعا عن الانفكاك
وقال أبو هاشم لا يقوم التأليف باكثر من جوهرين لانه لو قام التأليف باكثر من جوهرين لعدم التأليف
بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران الباقيان بعد عدم الثالث مؤلفين وأجيب بان احالة عسر انفكاك
الجوهرين المؤلفين الى احتياج التأليف اليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محال ليس
أولى من احالة عسر انفكاكهما الى احتياج أحدهما الى الآخر أو الى الصانع الفاعل المختار اعلم أن كون
العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان أحدهما ان العرض الواحد الحال في محل هو بعينه حال في
المحل الآخر وهو باطل لما ذكرنا الثاني أن العرض الواحد حال في مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا
له ولم تقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم الى أجزاء كثيرة
كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة
ببنية متجزية الى أعضاء وانما قال أبو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لان عدم انفكاك المؤلف
منهما دون المتجاورين يحتاج الى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه
بما فوق الاثنين لان التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد من الاجتماع بالباقيين وجب
انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض
الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال ۞ قال (الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في أقسامه الكم اما
أن ينقسم الى أجزاء لا تشترك في حد واحد وهو المنفصل ويسمى العدد أو الى أجزاء تشترك وهو المتصل
فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح
كما هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات
الثلاث فهو الجسم التعليمي والثخين والثخن حشو ما بين السطوح فان اعتبرته نزولا فعمق وان اعتبرته
صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو البعد المفروض أولا وقيل أطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح والاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن ظهور ذوات الاربع الى أسفله
والعرض وهو البعد المفروض ثانيا أو الامتداد الاقصر والاخذ من يمين الانسان الى يساره ومن رأس
الحيوان الى ذنبه والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات) أقول لما فرغ من الفصل الاول
في مباحث الكلية للاعراض أراد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ بالكمية
لانها أعم وجودا من الكيفية وأوضح وجودا من الاعراض التسعة النسبية لان الاعراض النسبية
غير متقررة في ذات موضوعها تقرر الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وهي خمسة الاول في
أقسام الكم الثاني في الكم بالذات وبالعرض الثالث في عدمية هذه الكميات الرابع في الزمان الخامس في
المكان المبحث الاول في أقسام الكم الكم اما أن ينقسم الى أجزاء لا تشترك في حد واحد وبه ينتهي الاجزاء
الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد أو الى أجزاء تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل
ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات أي ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان
انقسم في جهة واحدة فقط فهو الخط وبه ينتهي السطح كما أن الخط ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين
فقط فهو السطح والبسيط وبه ينتهي الجسم وان انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي والثخين
والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق على

البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض أولا وقيل الطول أطول الامتدادين المتقاطعين فى السطح والبعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى أسفله طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان الى ذنبه هو عرض الحيوان فالطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات فان البعد كمية فاذا فرض ابتداء أو انه أطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا أو انه أقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق ۞ قال ((الثانى فى الكم بالذات وبالعرض الكم بالذات ما يكون كما بنفسه والكم بالعرض ما يكون حالا فى كم كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه منفصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة وهو منفصل ذا قسم بالساعات أو محلا له كالجسم والمعدود أو حالا فى محله كما يقال هذا الابلق بياضه أكثر أو متعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية بحسب تناهى آثارها أو لا تناهيها عددا أو زمانا)) أقول المبحث الثانى فى الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير أى الخط والسطح والجسم التعليمى والكم بالعرض ما يكون حالا فى الكم بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التى هى كم متصل بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض أيضا ما يكون محلا للكم كالجسم الذى هو محل للمقدار الذى هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذى هو محل للعدد الذى هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض أيضا ما يكون حالا فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق بياضه أكثر والكم بالعرض أيضا ما يكون متعلقا بما يعرض له أى بان يكون مبدأ لما يعرض له الكم المتصل أو المنفصل كالقوة المتصفة بالتناهى واللاتناهى بحسب تناهى آثارها أو لا تناهيها بحسب العدد أو الزمان فان الآثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية أو غير متناهية بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التى هى مبدأ تلك الآثار أيضا متصفة بالتناهى واللاتناهى عددا أو زمانا ۞ قال ((الثالث فى عدمية هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق وأما المقادير فهى الجسمية أو جزؤها بناء على ان الاجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ وليست أمرا زائدا عليها والا لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف قيل هى ليست للجسم من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها وأجيب بان السطح مثلا ان لم يكن فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وان كان فاما أن يوجد بتمامه فى جزء واحد فقط فيكون ذا مقدار لا غير أو فى كل واحد فيقوم الواحد بالكثير أو لا بتمامه فيلزم القسمة وفيه نظر احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها وبان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة والمتكاثف أخرى فلا يكون جوهرا وأجيب عن الاول بان المتغير هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم وعن الثانى بمنع المقدمات)) أقول المبحث الثالث فى عدمية هذه الكميات أعنى العدد والمقادير التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى والزمان قال المتكلمون العدد أى الكم المنفصل لا وجود له فى الخارج لان العدد مركب من الوحدات التى هى اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اعتبارى لا وجود له فى الخارج وأما المقادير التى هى الجسم التعليمى والسطح والخط فليست بموجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية أو جزء الجسمية بناء على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ فانه حينئذ تكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث أى الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض فى الجهات الثلاث والمنضم بعضها الى بعض فى الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها الى بعض فى الجهتين

وليست المقادير أمرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة فى الجسمية لانقسمت بانقسام الجسم الذى هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذى هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضى انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال فيه منقسما كذلك وهذا خلف لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نسلم ان المقادير لو كانت حالة فى الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية وليس كذلك فان الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح فى الجسم انقسام السطح فى الجهات الثلاث ومن حلول الخط فى السطح انقسام الخط عرضا وأجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا فى الجسم وان كان السطح حالا فى شئ من الاجزاء المفروضة للجسم فاما أن يوجد السطح بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم أن يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه أو يوجد السطح لا بتمامه فى كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد فى كل واحد من الاجزاء المفروضة شئ من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه حينئذ يوجد شئ من السطح فى الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذا الجواب مبنى على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ومع هذا لقائل أن يقول السطح حال فى الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا فى الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض فى الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح فى الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل فى الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة فى الجهتين فى الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم أما الجسم التعليمى أى المقدار الذى له طول وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المشخصة فان الشمعة المشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير أعنى الجسم التعليمى دال على ان الجسم التعليمى عرض قائم بالجسم لا جوهر وأما السطح والخط فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذى يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به قال المصنف نقلا عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمى المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم جزء آخر اليه والمتكاثف أخرى بان ينقص مقداره من غير انفصال أجزاء عنه والجسم الطبيعى باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمى المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمى جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعى فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف وأجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل أو أوضاع أجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق الاجزاء التى كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما أحاط به حد واحد أو حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار محال وأما قوله أو أوضاع أجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه أجزاء بالفعل حتى يتغير أوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقى عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه وأجيب عن الثانى بمنع

المقدمات أي لا نسلم ان الخطوط والسطوح من صفات الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن سلمنا ان السطوح والخطوط من صفات الجسم التعليمي لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلل و يتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتي بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل و يتكاثف لكن لا نسلم ان الجسم التعليمي اذا كان متخلخلا ومتكاثفا لا يكون جوهرا والقائل أن يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون أيضا من صفاته وأما الهيولى فستقام الحجة على وجودها وأما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف أخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا ۞ قال ((الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان وتسلسل وأجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر)) أقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من أنكر وجود الزمان محتجا بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات أو غير قار الذات فان كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض أجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه حينئذ يقتضي العقل بان جزأ منه كان موجودا ولم يبق الآن وان جزأ منه حاصل الآن والماضي والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان في زمان و يتسلسل وأجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه لو كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء منه مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل لذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل ۞ قال ((والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وأخرى مثلها وابتدأتا معا قطعتا المسافة معا وان تأخرت الثانية في الابتداء ووافقت في الوقوف قطعت أقل وكذا ان وافقتها أخذا وتركا وكانت أبطأ فبين أخذ الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين وبين أخذ الثانية وتركها امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك الثاني كون الاب قبل الابن ضروري وتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا أمرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية فهي اذا زائدة ثبوتية وأجيب بان هذه الامكانات أمور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا القبلية)) أقول والمثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة وفرضنا حركة أخرى مثل الحركة الاولى أي على مقدارها من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة أقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة الثانية الحركة الاولى أخذا وتركا أي ابتدأتا معا ووقفتا معا وكانت الحركة الثانية أبطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة أقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين أخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة أقل من المسافة الاولى ببطء معين و بين أخذ الحركة السريعة الثانية

وتركها امكان أقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزأ من الامكان
الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شئ من العدم يقابل للزيادة
والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان أمرا وجوديا مقداريا وهذا الامكان الوجودى
المقدارى غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة فى الاخذ والترك أى فى
الابتداء والوقوف يشتركان فى هذا الامكان ضرورة توافقهما فى الابتداء والوقوف ويتفاوتان فى المسافة
ضرورة كون مسافة البطيئة أقل وما به التوافق غير ما به التفاوت فالزمان أمر وجودى مغاير للمسافة
الثانى من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية
ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين أن
تكون تلك القبلية زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية أمرا عدميا لانها نقيض
اللاقبلية التى هى عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذن زائدة ثبوتية لان
أحد النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات أمور
عقلية لا وجود لها فى الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة فى
الخارج وأجيب عن الثانى أيضا بان القبلية من الامور العقلية التى لا وجود لها فى الخارج فلا يلزم
وجود الزمان فى الخارج والذى يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبل فى الخارج لم يكن فيه
ليس كقبلية الواحد على الاثنين التى توجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت
ذلك القبل مع البعد بل ينقضى عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هى نفس العدم فان العدم كما جاز أن
يكون قبل جاز أن يكون بعد والقبلية يمتنع أن تكون بعد وليست تلك القبلية أيضا ذات الفاعل فان
ذات الفاعل قد تكون قبل وقد تكون معه وقد تكون بعد فتلك القبلية شئ آخر لا يزال فيه تجدد
وتقض فهو غير قار الذات متصل فى ذاته فان من الجائز أن يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذ
الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذى يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية لا تجامع
البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان وأما
للزمان فليس بسبب شئ آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ آخر فاذن
ثبوتهما يدل على وجود الزمان والقبلية والبعدية اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزأين
من الزمان اللذين تعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فى الاعيان فكيف توجد الاضافة
العارضة لهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ دال على وجود معروضهما بالذات أعنى الزمان مع ذلك الشئ
فلذلك يستدل بعروض القبلية للعدم على وجود زمان معه قيل القبلية غير موجودة فى الخارج وكذا
البعدية فانهما اضافيتان عقليتان فلا تقتضيان وجود معروضهما فى الخارج بل فى العقل أجيب بان
ثبوتهما فى العقل لشئ دال على وجود معروضهما بالذات أى الزمان مع ذلك الشئ قيل لو اتصف عدم
الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع أجيب بان عدم الحادث ليس بنفى محض
لانه عدم مقيد بشئ بل هو أمر معقول ثابت والقبلية أيضا عقلية ولا امتناع فى عروض القبلية
الاعتبارية لعدم الحادث الذى هو أمر معقول ثابت فى العقل قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه
القبلية المذكورة فى عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يقارن ما هو قبل بهذه القبلية لزم أن
يكون للزمان زمان آخر أجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان

الزمان منقض لذاته فلا يحتاج في عروض القبلية لبعض أجزائه الى عروضها لشئ آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض أجزاء الزمان فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير عدم تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فتكون أجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات أجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزأ الا في الوهم فليس للزمان أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزئة فاذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها الا بسبب تصور عروضهما لغير الاجزاء حتى تصير الاجزاء بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشئ آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما العدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم والامس لم نحتج الى أن نقول اليوم متأخر عن الامس لان نفس مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر وأما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما قيل القول بمعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية أن يكون الشيآن في زمان واحد أجيب بان معية ماهو في الزمان للزمان غير معية شيئين وقعا في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشئ غير الزمان الى شئ هو الزمان هي متى ذلك الشئ بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشئ وذلك الشئ مظروفا له والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لهما وهما مظروفان له ولهذا لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل أن يقول ان أردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فسلم وان أردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ۞ قال ((ثم اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال عدمه وهو محال ورد هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وخلله ظاهر وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة هي اما سريعة أو بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم ولا يكون منفصلا والا لانقسم الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار الذات لان أجزاءه لا تجتمع وله مادة لا تكون المسافة ولا المتحرك ولا شيأ من هيآته القارة فتكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة تكون مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع وتكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهو الحركة اليومية واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته وان كونه كما متصلا غير قار يستلزم أن يكون له محل اما لعرضيته أو لحدوثه المحوج الى المادة)) أقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهية الزمان فقيل انه جوهر مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان بعديته بعدية بعد لا تجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال ورد بأن هذا المحال انما يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من حيث فرض عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده أخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم أن يكون لازما للاعم فلم يلزم المحال من عدمه مطلقا وحينئذ جاز أن يكون

قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بجميع الاجسام والزمان أيضا محيط بجميع الاجسام وخلل هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك الاعظم أيضا غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة أو بطيئة والزمان ليس كذلك أى لا يوصف الزمان بانه سريع أو بطيء وأيضا القياس المذكور قياس في الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية فالزمان أيضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا ويكون غير قار الذات لان أجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا في يوم الطوفان وهو محال واذا كانت أجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فله مادة لوجهين أحدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لابد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا تكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس أى والمتفقين في الزمان قد يختلفان في المسافة فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيأ آخر من هيآت المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب أن يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة المتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز أو من المركز فالاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شأنه يكون زمانيا فبعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون أسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي أسرع الحركات والحركة التي هي أسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك أى اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته أما اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم أن يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات يلزم أن يكون له محل اما للعرضية أو لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما أشار الى هذه المقدمات في أثناء الحجة ۞ قال (الخامس في المكان المكان أمر موجود لان بديهة العقل تشهد بان المتحرك منتقل من مكان الى آخر والانتقال من العدم الى العدم محال خارج عن المتمكن لان الجزء ينتقل بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوي المماس الظاهر المحوى عند ارسطو والبعد المجرد الموجود الذي ينفذ فيه الجسم عند شيعة أفلاطون والمفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح أو الخلاء والثاني باطل لوجوه الاول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا لوجوه الاول انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما وتجويز ذلك يفضي الى تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وهو محال الثاني ان تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال الثالث البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز فكان هناك أبعاد متداخلة

الى غير النهاية وهو محال وان سلم كان اياهما من حيث انهما بامرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع منها ان كان هو الذات أو ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يعرض لها فلطبيعتها من حيث هى قابلة للحركة ويعود الالزام الثانى انه لو كان خلاء فزمان وقوع الحركة فى فرسخ خلاء مثلا لو كان ساعة وفى فرسخ ملاء عشر ساعات وفى ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان ذى المعاوق كزمان عديم المعاوق هذا خلف الثالث لو كان خلاء سواء كان عدما أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه أولى فلا يسكن فيه ولا يميل اليه وأجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات البعد من حيث هى لا تقتضى الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك لا يوجب امتناع الحركة ماديا وعن الثانى بأن الحركة فى الخلاء لذاتها تقتضى زمانا والا لكانت الحركة فى الخلاء لا فى زمان كيف وكل نقلة فهى على مسافة منقسمة ومتجزئة بانقسامها الى أجزاء بعضها قبل وبعضها بعد وهو ساعة بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات وعن الثالث بان الخلاء بعد متشابه مساو لمقدار العالم وحصول بعض الاجسام فى بعض الجوانب لما بينهما من الملائمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد وعورض بان القول بالسطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الحجر عند جريان الماء عليه ساكنا لا يقال سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء نسبته مع الساكنات معال بسكونه ولازم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا انكعبت شمعة مدورة وبالعكس والدليل على امكان الخلاء انه لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط أول زمان الارتفاع ولو لم يكن خلاء لزم من حركة بقيته تدافع جملة العالم لا يقال يتخلل ما وراءه ويتكاثف ما قدامه لان زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ﴾ أقول المبحث الخامس فى المكان المكان أمر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن فى المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزأ للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن فيكون المكان خارجا من المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذى ينفذ فيه الجسم عند شيخه أفلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين دليل الاول ان المكان هو السطح أو الخلاء أى البعد المجرد الموجود او المفروض والثانى وهو ان المكان هو الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدمى كما هو مذهب المتكلمين أو موجود كما هو مذهب أفلاطون والاول باطل لان الخلاء الحال فيه الجسم لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل أما الملازمة فلان العدمى ليس بقابل للزيادة والنقصان وأما بطلان اللازم فلان بعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثانى وهو أن يكون الخلاء موجودا باطل لوجوه الاول انه لو حصل جسم فى بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى أحدهما الاشارة الى الآخر فارتفع الامتياز فى الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضى الى تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة وهو محال بضرورة العقل الثانى ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو كان تجرد البعد لذاته أو للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال فانه

يمتنع أن يزول مابالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد لم تقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثالث ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذى هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيزه الحيز حيز ويفتقر ذلك الحيز الى حيز آخر فيلزم أن يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم أن لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذى انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها وما هو خارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد أو مايلازم ذات البعد لم تتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته أو لما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هى قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو أن يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية ومع هذا يلزم أن لا يكون المكان بعدا وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعى مكانا تنتقل عنه فالمكان الذى هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء انه لو كان خلاء يلزم أن يكون زمان حركة ذى المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهى انه كلما كان المسافة التى يتحرك فيها المتحرك أرق كانت الحركة فيها أسرع وكلما كانت المسافة أغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يختلفان فى الزيادة والنقصان وكلما ازداد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطء فتكون الحركة تختلف سرعة وبطأ بحسب اختلاف المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخلو اما أن يقطعه بالحركة فى زمان أو لا فى زمان والثانى محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فتعين الاول فلوفرضنا أن يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة فى فرسخ خلاء فزمان وقوع الحركة فى فرسخ خلاء ساعة وفى فرسخ ملاء عشر ساعات وفى ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان حركة ذى المعاوق الثانى كزمن حركة عديم المعاوق هذا خلف الثالث من الوجوه الدالة على نفى الخلاء انه لو كان الخلاء سواء كان عدما صرفا أو بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم فى بعض جوانبه أولى من حصوله فى البعض الآخر فانه لا اختلاف فيه أصلا لامتناع الاختلاف فى العدم الصرف والبعد المتشابه الاجزاء فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم فى بعض جوانبه أولى من حصوله فى البعض الآخر فلا يسكن الجسم فى بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه أولى من حصوله فى غيره ولا ميله اليه أولى من ميله الى غيره وأجيب عن الاول من الوجوه الدالة على نفى الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمى قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والعدمى يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض وأجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودى بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم فى بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل البعدين تجويز تداخل العالم فى حيز خردلة الذى هو محال وأجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودى بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم أن يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هى لا تقتضى الغنى عن المحل ولا

الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره الى المحل حتى يلزم المحال وأجيب عن
الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بوجودى بأن البعد المجرد عن المادة لا يقبل الحركة وعدم
قبول البعد المجرد الحركة لا يوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم أن لا تتحرك الاجسام لان ابعاد
الجسم مادية والابعاد المادية لا تمتنع عن قبول الحركة وأجيب عن الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء
بان الحركة لذاتها تقتضى زمانا لانه لولم تقتض الحركة لذاتها زمانا لكانت الحركة فى الخلاء لا فى زمان وكيف
تمكن الحركة لا فى زمان والحركة من حيث هى هى لا تتقرر الا على مسافة منقسمة ومتجزئة فهى منقسمة
ومتجزئة بانقسام المسافة الى الاجزاء بعضها قبل و بعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان فنقول الحركة
فى مسافة فرسخ تستدعى قدرا من الزمان لماهى هى وقدرا آخر من الزمان بسبب ما فى المسافة من
العائق و لزمان المستحق بسبب ما فى المسافة من العائق هو الذى يقصر بسبب ما فى المسافة من الجسم من
رقة القوام و يطول بسبب غلظ مافيها فاذا كان كذلك ولزمان الذى تستحقه الحركة لذاتها هو ساعة
بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات أما الساعة فبسبب أصل
الحركة وأما عشر تسع ساعات فبسبب ما فى المسافة من العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان
حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب أصل الحركة وتسع ساعات بسبب ما فى المسافة من
العائق وقوام الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذى بسبب العائق فى الرقيق عشر تسع ساعات
هى بسبب العائق الغليظ والحاصل أن الخلف الذى أثبتم انما يتم لو جعل الزمان كله فى مقابلة العائق أما
اذا جعل بعضه فى مقابلة الحركة و بعضه فى مقابلة العائق كانت الحركة الخلائية واقعة فى الزمان
الذى تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة فى ذلك الزمان مع مقدار آخر من
الزمان الذى تستحقه بسبب ما فى المسافة من العائق واندفع الخلف وأجيب عن الثالث من الوجوه الدالة
على نفى الخلاء بأن الخلاء بعد متشابه مسار لبعد العالم فلا يتصور حصول العالم فى جانب من جوانبه حتى
يلزم ماذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل فى مجموعه وأما حصول بعض الاجسام فى بعض الجوانب
فلما بينهما من الملائمة والمنافرة و قتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف فى الخلاء
بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها وتحصل الملائمة بينها والمنافرة بينها فان الارض بسبب
طبيعتها المقتضية لثقل المطلق تنافر المحيط وتلائم المركز وتقتضى القرب من المركز والبعد من المحيط
والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلائم المحيط وتنافر المركز وتقتضى القرب من المحيط
والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بأن المكان هو السطح الباطن بأن القول بالسطح باطل لانه
لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لتسلسلت الاجسام
الى غير النهاية واللازم باطل لتناهى الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح
الباطن للحاوى فالجسم الحاوى له حيز وحيزه هو السطح الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم
جرا فيلزم التسلسل وللقائل أن يقول لا نسلم أن كل جسم له مكان فان القائل بأن المكان هو السطح
يقول ان الاجسام تنتهى الى جسم ليس له حيز وله وضع كالفلك الاعظم وأيضا لو كان المكان عبارة عن
السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه
ساكنا فى مكانه واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هى مفارقة سطح الى سطح آخر
على تقدير أن يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه حصل له مفارقة سطح الى سطح
آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات والحجر عند جريان
الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معلل
بسكونه لانه انما تبقى نسبته الى الساكنات لانه ساكن فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع الساكنات
وللقائل أن يقول الحركة هى انتقال المتحرك من سطح الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك

واتصال

واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الجزء والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وأيضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها أكبر من السطح المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق بحاله مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها أصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نسلم أن الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط أول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط امان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد أو يحتاج وحينئذ اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط أيضا وهو ظاهر الاستحالة أولا يكون فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وأيضا لو لم يكن الخلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان ممتلئا أو كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي انتقل الى مكانه أو الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان لا يقال يتخلخل ما وراءه ويتكاثف ما قدامه لان المقدار زائد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول من الجسم مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدارا آخر أزيد أو أنقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقائل أن يقول قد أقيم البرهان عليهما ﴿ قال ﴾ (الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث الاول في أقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس عنها أولا ولانها تابعة للمزاج امابالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم أو بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى كيفيات أول لتكيف البسائط بها أولا والخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح) أقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة أي مقولة الكيف في أقسام أربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما أن تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات أولا تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وحينئذ اما أن تكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات النفسانية أولا تكون مختصة بذوات الانفس وحينئذ اما أن تكون مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات أولا تكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات أما القسم الاول أي الكيفيات المحسوسة فقدم بدأ به لانه أظهر أقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول في أقسامها الثاني في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في أقسام

الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين أحدهما انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحدة منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شأن نوع الحرارة ونوع البرودة أن يحدث أيضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس بشئ وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع الكيفيات الاول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اتم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات تدركها ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات وهي الروائح ۞ قال ﴿ الثاني في تحقيق الملموسات الحرارة والبرودة من أظهر المحسوسات وأبينها والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتحام شديدا فتفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في الذهب أو تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد أو تصعيدا بالكلية ان كانت قوية واللطيف أكثر والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي حرارة الجزء الناري المنكسر وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحرارة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن ولا تسخن ما يجاورها ﴾ أقول المبحث الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا شئ أظهر من المحسوسات لكن ربما نفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان أحكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطتهما في المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف أقبل للتصعد من الحرارة كالهواء الذي هو أقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فيتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التئامها فينضم عند تفرق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتئام بين الاجزاء شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في الذهب فان الالتئام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران ويفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف غالبا في الغاية لم تفد الحرارة سيلانا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف أكثر من الكثيف كالنفط والاشبه

أن الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلاثة الهواء والماء والارض وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تسخن بذاتها فلا تسخن ما يجاورها من العناصر ۞ قال ((وأما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ومنع بان المحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة)) أقول قيل البرودة هي عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا ۞ قال ((وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لا يقال فيكون العسل أرطب من الماء اذ هو ألصق منه لانه ينفصل بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول التشكل وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا واليبوسة مقابلها على الرأيين)) أقول وأما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل أرطب من الماء اذ العسل ألصق من الماء لانا نقول العسل وان كان ألصق من الماء الا أنه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فهو أرطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في أجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب لكان سيالا واليبوسة مقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فاليبوسة مقابل الرطوبة والجفاف مقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد ۞ قال ((وأما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من محالهما بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة ويسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي الى الفوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى أسفل والانسان المنحدر والى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لا بها ولذلك يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر)) أقول ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يحس من محلهما بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى المركز والاول كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرمي الى أسفل ويسمي المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما عن الحيز الطبيعي أو الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحيز الطبيعي والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره وقد يكون طبيعيا ان

يكون منبعثا من نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا عما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبيعي وقسري كما في الحجر المرمي الى أسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى أسفل ولذلك كان حركته أسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى أسفل أو أحدهما طبيعي والآخر نفساني كالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك أي ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير أعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فتكون المعاوقة من الحركة القسرية في الحجر الكبير أقوى فتكون حركته ابطأ ولقائل أن يقول الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا تنفك المدافعة عنه فلو اجتمع الميلان الى جهتين لزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو محال وانما تكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه أكثر وذلك لان الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الجسم الصغير من المعاوق وزيادة ۞ قال ﴿والصلابة ممانعة الغامز واللين عدمها وقيل هما كيفيتان تقتضيانهما والملاسة والخشونة استواء وضع الاجزاء ولا استواؤها فهما من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين للوضع﴾ أقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول الغمز الى الباطن وعدم التفرق بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام سيال فينتقل عن وضعه ويمتد كثيرا ويتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فتكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهنالك أمور ثلاثة الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث بقاء المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق مقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال وقيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهنالك أيضا أمور ثلاثة أحدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير فتكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص والملاسة استواء وضع أجزاء الجسم والخشونة عدم استواء وضع أجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع أجزاء الجسم ولا استوائه فحينئذ يكونان من مقولة الكيف ۞ قال ﴿الثالث في تحقيق المبصرات أما الالوان فهي أظهر المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج وكالسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه وأجيب بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يوجد فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانهما بعد الطبخ والانعقاد يصيران أثقل وأكثف فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان أصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل والحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ أبو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها أو لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصارها فلا ترى عند عدمه﴾ أقول المبحث الثالث في تحقيق المبصرات فمنها أوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة أولا وبالذات وهي اللون والضوء

أما الالوان فهى أظهر المحسوسات ماهية وهلية أى وجودا قال الامام اللون بانواعه يتصور تصورا أوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذى يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العقلاء بيداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض وأما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء أحوالهما فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو أخفى وقيل انه لا حقيقة لشئ من الالوان أصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فانه لا سبب لبياض الثلج الا أن فيه أجزاء صغارا جمدية خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق يرى أبيض لذلك فانا نعلم ان أجزاءها الصلبة عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج يرى أبيض لذلك والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فى عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم فى الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما فى الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المصلوق فانه يحس به ولا يعقل فيه ما ذكروا فانه بعد الصلق صار كثيفا ولا يحس قبل الصلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد الصلق ممتنع لكونه أثقل والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه وصفى الى أن يبقى الخل فى غاية الصفاء فان لبن العذراء يجف بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل على قلة الهوائية فيه وعلى ان الارضية التى فيه بعد الابيضاض أكثر مما قبل والمشهور ان أصل الالوان السواد والبياض وباقى الالوان يتركب من السواد والبياض وقيل أصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ أبو على ان وجود الالوان مشروط بالضوء وأن اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان فى الظلمة وعدم الاحساس باللون فى الظلمة اما لعدم الالوان أو لمعاوقة الظلمة عن الاحساس والثانى باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقته مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثانى وحدث اللون الثانى ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فيحدث من هذا أن الضوء شرط وجود اللون ۞ قال ﴿فرع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا اختلط بها أجزاء صغار تضادها اختلاطا لا تميز معه﴾ أقول الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذى لم يختلط به شئ من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز فى الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا تميز معه فى الحس فيرى هذا السواد أقل سوادا من السواد الذى لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة ۞ قال ﴿واما الاضواء فقيل انها أجسام شفافة تنفصل عن المضئ لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم وأجيب بمنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت اجساما لتحركت بمقتضى طباعها الى جهة واحدة وأيضا لو كانت اجساما لو كانت محسوسة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا أكثر سترا والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وقيل هو اللون ومنع بانه قد يحس به دون اللون كالبلور اذا كان فى ظلمة ثم ان منها ما هو أول وهو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته ويسمى ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو الحاصل من مقابلة المضئ بالغير كالحاصل على وجه الارض وقت

الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا وظلا ان حصل من مقابلة الهواء المتكيف به
وانما لم يحس به كما يحس بالجدار المضيء لضعف لونه والذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا فان كان ذاتيا
يسمى شعاعا كما للشمس والا بريقا كما للمرآة والظلمة عدم النور عما من شأنه الضوء وقيل هي كيفية تمنع
الابصار ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بقربه وما حولها ولقائل أن
يقول المانع ظلمة تحيط بالمرئي لا بالرائي) أقول اختلفوا في أن الضوء جسم أولا فذهب المحققون الى أن
الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء أجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة
وكل متحرك جسم فالاضواء أجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان الاضواء منحدرة من المضيء
ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس متحرك أجيب بمنع الصغرى بانا لا نسلم
ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة قلنا لا نسلم أن الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحدث
في قابلة المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال أو شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم أنه منحدر
ومنعكس وعورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت أجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة
الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين وأكثر فلا تحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس
كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين أو أكثر وأيضا لو كانت الاضواء أجساما فان كانت محسوسة
مبصرة سترت ما تحتها فكان الاكثر ضوءا أكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما
تحته وكلما ازداد الضوء كان ما تحته أظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان
الحس يكذبه وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى أن يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل
أو ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل وقيل الضوء هو اللون ومنع بان
الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور واذا كان في ظلمة فانه يحس بضوئه دون اللون ولان الضوء لو كان
نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل
لان السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء
أول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء
ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء
الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيأ بالهواء الذي صار مضيأ
بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء
الثاني ظلا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الذي صار مضيأ بالشمس قوله وانما لم
يحس به اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما يحس بضوء الجدار
المضيء لمقابلة الشمس تقرير الجواب انما لم يحس بالظل كما يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس
لضعف الظل فان الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس به قوله لضعف لونه اشارة الى
هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا يسمى شعاعا كما للشمس وان لم
يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور أي عدم الضوء عما من شأنه
الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية
تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية مانعة للابصار لوجب أن لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد
بقربه ضرورة وجود الظلمة المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل أن يقول الظلمة التي تحيط
بالمرئي هي المانعة عن الابصار لا الظلمة المحيطة بالرائي قال (الرابع في تحقيق المسموعات الحروف
كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن بعض في الثقل والخفة وهي تنقسم الى مصوتة وهي حروف
المد واللين والى مصمتة وهي ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع أو قلع

عنيف وان الاحساس به يتوقف على وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الريح و يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس ولانه لو وضع طرف انبوبة على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس به في الخارج والالما علمت جهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس)) أقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهما غنيتان عن التعريف لجلاء ماهيتهما والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الخفة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا منهما قد عرض له هيئة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملاءمة وعدمها ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة وأما الملاءمة وعدمها فلانهما مطبوعان والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها كالفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كهاوهو وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى مصمتة وهي ماعداها أي ماعدا حروف المد واللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت هو تموج الهواء بقرع أو بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت و ينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن أمر يحدث في الهواء بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو امساس عنيف أو القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي سلكها القارع أو القالع الى جنبيها بعنف شديد و يلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشئ يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شئ من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفأس فانا اذا رأينا من البعيد من يضرب الفأس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ أنبوبة طويلة و وضع أحد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمع غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج أي موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملابسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ و رد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من أي جهة وصل الينا والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل أو جسم أملس فان الهواء اذا تموج وقارمه مصادم كجبل أو جدار أملس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ۞ قال ((الخامس في تحقيق الطعوم الجسم اما أن يكون كثيفا أو لطيفا أو معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة أو البرودة أو المعتدل بينهما فيفعل الحار في الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على مالا طعم له أو لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان لشدة تكاثفه فيحس به وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض كما في الحضض و يسمى البشاعة والمرارة والملوحة كما في السبخة

ويسمى الزعوقة ﴾ أقول المبحث الخامس فى تحقيق الطعوم وهى تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف أو كثيف أو معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فتفعل الحرارة فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة وتفعل البرودة فى الكثيف العفوصة وفى اللطيف الحموضة وفى المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض وتفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة فى الكثيف الحلاوة وفى اللطيف الدسومة وفى المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين أحدهما مالا طعم له حقيقة والثانى ماله طعم فى الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه ولا يتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس والحديد فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه لشدة كثافته ثم اذا احتيل فى تحليل أجزائه وتلطيفها أحس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى هى التى عدت من الطعم لا الاول واعلم ان التسعة مفردات الطعوم هى هذه وقد يجتمع فى الجسم الواحد طعمان أو أكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض فى الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الحاء والضاد الاولى وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة فى السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان ۞ قال ﴿ السادس فى المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة له تسمى منتنة وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار ما يقارنها وليس لانواعها اسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف به الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرائحة ﴾ أقول المبحث السادس فى المشمومات وهى الروائح المدركة بالشم ولا أسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة للمزاج تسمى منتنة وقد يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذى الرائحة الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير استحال ان يتحلل منه أجزاء يحصل منها رائحة منتشرة انتشارا فى مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل الرائحة التى أحس بها أولا ۞ قال ﴿ وأما القسم الثانى أعنى الكيفيات النفسانية فهى الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت منها راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا وبيانها فى مباحث الاول فى الحياة وهى قوة تتبع الاعتدال النوعى وتفيض عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها القوتى الحس والتغذية بان عضو المفلوج حى وليس بحساس والعضو الذابل حى وليس بمغتذ والنباتات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية ومنع بانها لو قامت بالمجموع واتحدت كان الواحد حالا فى محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا بالآخر فيلزم الدور وفيه نظر والموت عدم الحياة عما من شانه هى وقيل هى كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ﴾ أقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع فى القسم الثانى أعنى الكيفيات النفسانية وهى الحياة والصحة والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية راسخة سميت ملكة وما ليست كذلك أى ما ليس براسخة سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض المفارقة كالرسوخ وعدمه لان الكيفية النفسانية أول حدوثها تسمى حالا ثم هى بعينها تصير ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى بعض وبيان الكيفيات النفسانية فى خمسة مباحث الاول فى الحياة الثانى فى الادراكات الثالث فى القدرة والارادة الرابع فى اللذة والالم

الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحياة والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال النوعي أن يكون لنوع ما مزاج هو أصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد ترسم الحياة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم أبو على على مغايرة الحياة لقوتي الحس والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فتكون الحياة غير قوة الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فتوجد الحياة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحياة فتكون الحياة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بانا لانسلم ان الحياة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز أن تكون قوة الحس والتغذية موجودة ويمنعها عن الاحساس والتغذي عائق لا يقال القوة ما يؤثر بالفعل لا بالقوة وحينئذ يكون العضو المفلوج والعضو الذابل ليس فيهما قوتا الحس والتغذية ضرورة عدم تأثيرهما بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل أعم من أن يكون مؤثرا بالفعل أولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشئ الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم من ذلك عدم ذلك الشئ ومنع أيضا بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحياة مغايرة غاذية الحيوان للحياة وقد شرط الحكماء والمعتزلة الحياة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحياة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحياة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من أقل منها قال الحكماء الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي أجسام لطيفة تتولد من بخارات الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية ومنع كون الحياة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان الحياة ان قامت بمجموع أجزاء البنية واتحدت الحياة كان العرض الواحد حالا في محال متكثرة وهو محال وان تعددت الحياة بان يكون في كل جزء من البنية حياة على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء آخر والا لم تكن البنية الصالحة شرطا في الحياة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو محال وفيه نظر فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم الحياة عما من شانه الحياة والاولى ان يقال عدم الحياة عما وجدت فيه الحياة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر أيضا قال (الثاني في الادراكات وهي اما أن تكون ظاهرة كالاحساس بالمشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما أن يكون جازما أولا والاول اما أن يكون بموجب أولا الثاني التقليد والاول اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو الاعتقاد أولا وهو العلم والثاني اما أن يكون متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود صورة المعلوم في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا بعد الثبوت وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يوجب كون الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا معا عند تصورها والحق انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فصحيح وان أرادوا ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور قد يكون جوهرا والشئ قد يتصور نفسه فلو حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول واحد لان العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره لان حضور الشئ عند

نفسه محال وقيل تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل الشئ نفسه وقيل صفة توجب العالمية وهى حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات) أقول المبحث الثانى فى الادراكات الادراك غنى عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات أنفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشئ أقوى فى التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا كانت الصفات النفسانية والوجدانيات أقوى فى التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصور الصفات النفسانية بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس بحصول مثالها وصدق البديهى على التصور صدق اللازم البين الذى يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهى على التصور ليس صدق الذاتى ولا صدق لعرضى المفارق ولا صدق اللازم بوسط فان الشئ اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهى جزم العقل بانه بديهى من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه فيحصل اضطراب فى تعقلات العقل بسببه فيحتاج الى تنبيه ليخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا يناقض ولا يعارض نعم قد تقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه على وجه مستقيم فيتوقف على قوة بيان حاصل بحسب أصل الفطرة أو بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد من تنبيه فينتقل الى تنبيه آخر حتى يتنبه اللهم الا ان يقصر مطلقا فينبغى ان يهجر فكل ميسر لما خلق له قال الشيخ فى الاشارات ادراك الشئ هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك هذا تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من أخذ المشتق فى تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخفى لان تعيين مدلول الادراك يكون بامر يختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثيل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشئ المدرك اما نفس المدرك أو غيره وغيره اما غير خارج عنه أو خارج عنه والخارج عنه اما مادى أو غير مادى فهذه اقسام أربعة والاولان منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثانى بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية أو الخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادى فقوله هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه أو بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الاخيرين وقوله عنده أعم من أن يكون بالحلول فيه أو فى آلته أو بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك يعرض له اضافتان احداهما الى ذى الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا تعرض لذكرهما فى التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فتكون أخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان تكون الآلة هى المدركة أيضا فان قيل الحضور فقط عند ما به يدرك غير كاف فى الادراك فان الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت اليه النفس لا يكون مدركا قلنا الادراك ليس حضور الشئ عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك لحضوره عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة الا بان يكون حاضرا من أحداهما عند المدرك والاخرى عند

الآلة فالنفس هي المدركة ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان مابه يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها مابه يدرك ثم الادراكات اما أن تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما أن تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات الباطنة منقسمة الى تصورات وتصديقات وذلك لانه لايخلو اما ان لايلحق الادراك حكم أو يلحقه حكم والاول هو التصور والثانى هو التصديق وقد أشير فى صدر الكتاب الى ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق لا تقتضى عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق اما أن يكون جازما أى مانعا احتمال النقيض أو لا يكون جازما والاول أى الجازم اما أن يكون لموجب أى لدليل أو لا يكون لموجب الثانى أى الذى لا يكون لموجب هو التقليد والاول أى الذى يكون لموجب اما أن يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان فى الخارج أو عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد أو لا يقبل متعلقه النقيض لا فى الخارج ولا بتشكيك مشكك وهو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفى التصديق أى المحكوم عليه وبه التى يرد عليها الايجاب والسلب والثانى أى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان متساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور أى تصور الشئ الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذى يدل على وجود هذه الصورة فى العقل أنا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الامع الوجود وليس للمعدوم وجود فى الاعيان فتعين أن يكون فى الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم لوجب أن يكون الذهن حارا او باردا مستقيما او مستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان أرادوا بالصورة ما يشبه المتخيل فى المرآة فيحتمل أن يكون التصور وجود صورة المعلوم عند العالم فانه حينئذ يكون التصور هو وجود مثال المعلوم فى العالم والمثال مغاير فى كثير من الاحكام لماله المثال واذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حارا او باردا مستقيما او مستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة هو حصول نفس ماهياتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان أرادوا بالصورة ما يشارك الخارجى فى تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة فى موضوع والمتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وأنواعها قوله والشئ قد يتصور نفسه اعتراض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم فى العالم تقرير الاعتراض ان التصور لو كان وجود صورة المعلوم فى العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشئ قد يتصور نفسه كتصور أنفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم فى العالم للزم من تصور الشئ نفسه وجود صورة الشئ فى نفسه فيحصل فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لا يقال الشئ اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذى حضر عنده ماهية مجردة وهو أعم من الذى حضر عنده ما يغايره أو ذاته فاذا تصور الشئ نفسه لم يلزم اجتماع المثلين لانا نقول حضور الشئ عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين أو القول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم فى العالم وقيل ان العلم أمر اضافى وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات كتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وقيل العلم صفة توجب العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم فعلى هذا لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بأمور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز أن يكون لشئ واحد تعلقات بأمور متعددة واعلم أن علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول نفس المعلوم فى العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فى الممكنات فالعلم غير العالم والمعلوم والعلم بما ليس خارجا عن العالم من أحواله غير العالم والمعلوم أيضا غير العالم فيتحقق فى الاول أمر واحد وفى الثانى اثنان وفى الثالث ثلاثة

والعلم بالشئ الذى هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق أربعة أمور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعلم حصول صورة المعلوم فى العالم ففى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم صورة وحصور تلك الصورة واضافة الصورة الى الشئ المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول نفس ذلك الشئ الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشئ ولاشك ان الاضافة فى جميع الصور عرض لانها لاتكون موجودة فى موضوع واما نفس حقيقة الشئ فى العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم تكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لافى موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فتكون عرضا واما الصورة فى العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلاشك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة فى موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض أيضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهرية صفة ذاتية فماهيته من حيث هى جوهر وماهيته من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والخارجى لايوجب الاختلاف فى نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة فى الصورة العقلية والماهية من حيث هى لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية أيضا جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع أن يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لانسلم ان الماهية من حيث هى محفوظة فى الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهنى والى الوجود الخارجى لايوجب الاختلاف فى نفس الماهية قلنا نسلم ذلك ولكن لانسلم ان المنتسب الى الوجود الذهنى هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشئ مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشئ فى العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لايلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم أو حصول نفس الشئ المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس بجوهر ولاعرض اذ لايصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لافى موضوع أو فى موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود لاماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود أيضا فى نفسه مفهوم عرض له وجود فى العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود فى موضوع هكذا ينبغى ان يتصور العلم حتى تندفع الشبهات الواردة عليه ۞ قال (فرعان على القول بالصورة الاول الصورة العقلية تفارقها الخارجية فى انها محسوسة ومتمانعة وممتنعة الحلول فى مادة ماهى أصغر منها ومندفعة بحدوث ماهو أقوى منها الثانى الصورة العقلية كلية لاعلى معنى انها كلية فى نفسها فانها صور جزئية فى نفوس جزئية بل لان المعلوم بها كلى أو لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار أمر شامل لها وتفصيلى يتعلق باعتبار كل واحد منها وفعلى وهو كما تصورت فعلا ففعلته وانفعالى كما اذا شاهدت شيأ فتعقلته) أقول فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم فى العالم الاول ان الصورة العقلية أى المجردة عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لايلزم ماهية الشئ عن ماهيته الحاصلة فى العقل تفارقها الصورة الخارجية المقترنة باللواحق المادية فى ان الصورة الخارجية محسوسة فى الخارج ومتمانعة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها حينئذ صورة اخرى مثلها وفى ان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول فى مادة ماهى أصغر منها وفى ان الصورة الخارجية مندفعة بحدوث صورة هى اقوى منها كما فى الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان تحل فى القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولهما فى العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة

بحلول

بحلول ما هو اقوى منها فى العاقلة الفرع الثانى ان الصورة العقلية كلية لا على معنى انها كلية فى نفسها من حيث هى فى العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية فى نفوس جزئية فهى بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلى مثلا صورة الانسان فى العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلى لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين أو الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء على معنى انه اذا سبق الى النفس أى واحد من تلك الافراد تقع عنه هذه الصورة العقلية واذا سبق واحد فتأثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تأثير فى النفس بصورة أخرى ولو سبق الى النفس غير الذى فرض أولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلى والعلم اجمالى يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها هو مبدأ تفاصيل تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك الامور وتفصيلى يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض فى العقل فاذا كان الكل متصورا بوجود شامل للجميع على أن يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وأيضا العلم فعلى بان تسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم فى الاعيان كما اذا تصورت شكلا ففعلته وانفعالى بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود فى الاعيان كما اذا شاهدت شيأ فتعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء ۞ قال ((مسئلة للنفس أربع مراتب الاولى استعداد التعقل ويسمى العقل الهيولانى والثانية ان تحصل البديهيات باستعمال الحواس فى الجزئيات وهى العقل بالملكة التى هى مناط التكليف والثالثة ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل الرابعة ان يستحضرها ويلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد)) أقول ختم مباحث الادراكات بمسئلة فى مراتب النفس التى تصير بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهى أربعة مراتب المرتبة الاولى استعداد التعقل وهى قوة استعدادية من شانها ادراك المعقولات الاولى وتسمى العقل الهيولانى تشبيها بالهيولى الاولى الخالية فى ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع افراد الانسان فى مبدا فطرتهم والثانية قوة أخرى تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس فى الجزئيات تتهيأ لاكتساب الفكريات اما بالفكر أو بالحدس ويسمى العقل بالملكة وهى مناط التكليف والثالثة هى القوة التى بها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان يستحضرها ويلتفت اليها مشاهدة متمثلة فى الذهن وتسمى العقل المستفاد ۞ قال ((الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهى ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر وقيل القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا والفلكية عند من يجعلها شاعرة على الاول والنباتية على الثانى والقوة العنصرية خارجة عنها وهى غير المزاج لانه من جنس الحرارة والبرودة وتأثيره من جنس تأثيرهما والقدرة ليست كذلك والقوة مبدأ الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشئ مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ومن منع ذلك أراد بها القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد)) أقول المبحث الثالث فى القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر اعلم ان الافعال الاختيارية لها مباد أربعة الاول التصور الجزئى للشئ الملائم أو المنافر تصورا مطابقا أو غير مطابق وانما ينبغى أن يكون التصور جزئيا لان

التصور والكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح أحد
الامور المتساوية على الباقية بلا مرجح ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا أو نافعا يقينا أو ظنا ويسمى شهوة
واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما أو ضارا يقينا أو ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة أو
الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل الحاصل عقيب اعتقاد الضر والذي يدل
على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريد التناول مالا يشتهيه وكارها التناول
ما يشتهيه وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر
عليهما بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون
الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل
القدرة مبدأ الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال
المختلفة والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة
على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدأ الافعال
المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على
الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون تأثيره من جنس تأثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تأثيرها الفعل والقوة
مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مختلفا أو غير مختلف بشعور وارادة أولا فيتناول القوة الفلكية
والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد رسمت القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة
القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ التغير صفة في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث
انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي
قسيمة الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فيقال القوة لامكان الشيء
مجازا تسمية للجزء باسم الكل والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير سبق فكر وروية
والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين فانه اذا ضم اليها
ارادة أحد الضدين يحصل بها واذا ضم اليها ارادة الضد الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون
نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين
فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط التأثير أي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا
نشك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع
الاثر عند علته التامة فيلزم اجتماع الضدين وهو محال ولاجل انه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة
فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد تطلق المحبة على تصور كمال
من لذة أو منفعة أو مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق
لصديقه واما محبة الله عند العارفين فهو تصور الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض
والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة
عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان
وجد حصل العزم ۞ قال ﴿ الرابع اللذة والالم بديهيا التصور وقولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك

المنافي

المنافى فيه نظر لانا نجد من أنفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملائما ولا نعلم ان تلك الحالة هى نفس الادراك أوغيره وبتقدير المغايرة فاللذة كلاهما أو احدهما وما قيل من ان اللذة هى دفع الالم خطأ لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى وجه حسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا حصول سابق ﴾

أقول المبحث الرابع فى اللذة والالم كل من اللذة والالم بديهى التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا يحتاج حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى فيه نظر فانا نجد من أنفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم أيضا انا ندرك هذه الاشياء الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هى نفس هذا الادراك أو لازمه أو ملزومه أو لا لازمه ولا ملزومه ولا يكفى فى بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان هذه حجة لفظية وللسائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التى نجدها من النفس هى نفس هذا الادراك ولا شك فى ان هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلاهما أى الحالة المخصوصة والادراك أو احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هى الادراك وقد رسم الشيخ فى الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ماهو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ماهو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قدم تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشئ قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذة بل تتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا يتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هى ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شئ وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر فى الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا فى نفس الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ماهو حاصل لما من شانه أن يكون ذلك الشئ حاصلا له أى مناسب له ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشئ الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشئ الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به مختص بالوجه الذى هو كمال وخير منه أى من ذلك الوجه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم وتعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة فائدة القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وسبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا تتم لنا الا بالادراك والادراك الحسى وخصوصا اللمسى انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة فلما لم تحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هى ذلك الانفعال وهذا باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى تجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق ۞ قال ﴿ الخامس فى الصحة والمرض الصحة حال أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة وأما الفرح والحزن والحقد وأمثال

ذلك فغنية عن البيان ﴾ أقول المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه أي حالة أو ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه عني بالصحة كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما أولا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن أثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع أفعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع أفعاله فبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض أفعاله دون بعض أو في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد وأمثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور وتميزها عن غيرها فتستغني عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الحيواني الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه ۞ قال ﴿ وأما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اما المتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل واما المنفصلات كالزوجية والفردية والاولية والتركيب واما ان تكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة عن الشكل واللون ﴾ أقول لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات أي التي تعرض للكميات بالذات وأولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون عارضة للكميات وحدها أي من غير ان تتركب مع غيرها واما ان تكون عارضة لا وحدها بل تكون مركبة عنها وعن غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان تكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث تنطبق أجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه كونه بحيث لا تنطبق أجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل مقعر أحد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غيره هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة عنها وعن غيرها فكالخلقة المركبة من الشكل واللون ۞ قال ﴿ وأما القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية فهي ان كان استعدادا نحو اللاقبول كالصلابة تسمى قوة وان كان استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولا قوة ﴾ أقول لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض أي اللاانفعال والانفعال واللاقبول والقبول فان كان الاستعداد استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصاحية يسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية ۞ قال ﴿ الفصل الرابع في الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لو جد حصولها في محالها وتسلسل احتج الحكماء بانها تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار فهي اذا من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس الى الغير ونوقض بالفناء والمضي ﴾ أقول لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا الفصل ثلاثة مباحث الاول في هليتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول في هلية

الاعراض النسبية أى وجودها أنكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية
لا وجود لها فى الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة فى الخارج بانها لو
وجدت الاعراض النسبية فى الخارج لو جدت فى محالها وحصولها فى محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك
النسبة أيضا فى المحل وكانت أيضا غير ذاتها وذلك الغير أيضا حاصل فى المحل فيكون حصوله فى المحل
زائدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع لو كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم
تكن أجناسا عالية فتكون الاجناس العالية من الاعراض ثلاثة كما وكيفا ونسبة والسبع الباقية
أنواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع أجناسا عالية لم يعن بها ما تدخل النسبة فى ذاتها
بل ما تعرض النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها النسبة ومستدعية تكرار النسبة واحتج الحكماء
على ان الاعراض النسبية موجودة فى الاعيان بان الاعراض النسبية تكون محققة ولا فرض ولا اعتبار
مثلا كون السماء فوق الارض أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد فهو اذا من الخارجيات
وليست اعداما فانها تحصل بعد مالم تكن فان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد
العدم لا تكون عدمية والا لكان نفى النفى نفيا وهو محال فالفوقية أمر ثبوتى وليست هى ذات الجسم
لان ذات الجسم من حيث هى غير معقول بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى
الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضى تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا لزم أن يكون
الفناء والمضى عرضين موجودين فى الاعيان واللازم باطل والا لزم أن يكون وصف الفناء والمضى عرضا
حقيقيا قائما بالفانى والماضى حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم
على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد فهما اذا من الخارجيات وليسا من
الاعدام لانهما حصلا بعد مالم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا والفناء
والمضى اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفى النفى نفيا وهو محال فالفناء والمضى
ثبوتيان وليسا هما نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان واعلم ان
كون الشئ عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان تحتية السماء مما نفرض بل العقلى هو
الذى يجب ان يحدث فى العقل اذا عقل لمقل ذلك الشئ كفوقية السماء واما الفرضى فهو الذى يفرضه
الفارض وان كان محالا والذهنى يشمل الفرضى والعقلى ويجب ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب
الاشتباه غلط ۞ قال ((الثانى فى الاين ويسماه المتكلمون كونا فقالوا حصول الجوهر فى آنين فصاعدا
فى مكان واحد سكون وفى مكانين حركة فحصوله أول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة
كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيانه ان الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا و يفارق غيره من حيث ان حقيقته ليست الا التأدى الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه
ممكن الوجود ليتأتى التأدى اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك التوجه ما دام كذلك يبقى شئ منه بالقوة
والا لكان وصولا لا توجها فتبين انها كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قاله
قدماؤهم وهو انها خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج)) أقول المبحث الثانى فى الاين والاين
هو حصول الجسم فى المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذى هو فيه فان نسبته الى المكان
من لوازمه لا أنه نفس النسبة الى المكان ويسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر آنين
فصاعدا فى مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين فى مكانين حركة وهى قريب من قولهم الحركة
هى حصول الجوهر فى حيز بعد ان كان فى حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان فحصول الجوهر أول حدوثه
لا حركة ولا سكون لخروجه عن حدهما وهذا الحد للحركة والسكون مبنى على القول بالجوهر الفرد
وتتالى الآنات وتتالى الحركات للافراد الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال أول لما هو بالقوة من
جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة أمر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة للجسم

كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة ليست الا التأدى الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان احداهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه اليه ممكن الحصول ليكون التأدى تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادى اليه كمالا ثانيا وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه يبقى الشيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد بقى منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احداهما قوة الباقى من الحركة والثانية قوة الامر المتأدى اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال أول وذلك الامر المتأدى اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثانى فظاهر واما الكمال الاول الذى هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم تحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا أول لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا أول له من حيث هو بالفعل بل كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية فانها كمال للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا أول لما هو بالقوة لكن لا يكون كمالا أول من الجهة التى هو بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال أول لما هو بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل تكون الصورة النوعية كمالا أول له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة أو من جهة انه بالفعل قال المصنف وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة أيضا بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة هذا خلف بل يجب أن يكون بالفعل من كل وجه أو من بعض الوجوه وكل ما هو بالقوة فاما أن يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو المسمى بالكون أو على التدريج وهو الحركة فالحركة هى الحصول أو الحدوث أو الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا أو على التدريج لا دفعة واحدة وهذا المعنى يقارب ما ذكر وقد طعن ارسطو فى هذا التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا أو على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة المعرفة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور وأجاب الامام بان تصور ماهية الدفعة والتدريج أولى وكذلك يسيرا يسيرا ولذلك لا يتوقف على معرفة الزمان فانه حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج أوليا ممنوع ۞ قال «وذلك قد يكون فى الكم كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل وكالنمو والذبول وهما ازدياد وانتقاص يكونان بهما وفى الكيف كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى استحالة وفى الوضع كحركة الفلك وتسمى حركة دورية وفى الاين كالحركة من مكان الى مكان آخر ويسمى نقلة ولا يكون فى الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا فى سائر المقولات لانها تابعة لمعروضاتها» أقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها أو من صنف من نوع تلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقى للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تقوم أولا بالمقولة وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التى تقع الحركة فيها أربع كم وكيف وأين ووضع والحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما بجواز

وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها فى نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ماهو اكبر واصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا ويلبس كبيرا وبالعكس والذى يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء فى القارورة المكبوبة على الماء تقريره ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقى مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثانى ان الهواء الباقى فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان ويتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعى والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثانى فيقع التخلخل والتكاثف والوجه الثانى صدع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا امتلأت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان تنصدع والانصداع لا يتصور الا من ثلاثة وجوه احدها بسبب حركة ماهو فيها الى الخارج والثانى بسبب حركة ماهو خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان تلك الحركة ان كانت الى جهة وجب ان تنتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المتخالفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثانى فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ماهو خارج عنها الى داخل فتعين الثالث وهو ازدياد مقدار ما فيها واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتبه بطبيعته زيادة فى جميع الاقطار على تناسب طبيعى والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم فى الاقطار الثلاثة بسبب فصل بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة فى الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة فى الكيف تسمى استحالة لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون تغيرا فى هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة فى الكيف وانما يكون حركة فى الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شئ من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس ما كان مغلوبا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التميز بين آحادها فيخيل هناك امر بين الحرارة والبرودة لانا نقول الجزم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان الحس يكذبهم لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثانى فلان الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعى فان اتصال الماء بالنار غير طبيعى فان قيل ان الحرارة فى الماء الحار ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما تسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار قليلة كشعلة المصباح يصير كله نارا ويحترق والحركة فى الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك فى المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا فى المكان فالكل منه متحرك فى المكان اجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهى لا تفارق امكنتها بل الجزء المماس لجزء مكان الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل فى مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء

مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزء مكانه الذى هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء و بين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان قولنا كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للمجموع حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء وفى الاين كحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة ويسمى نقلة وأما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة يسمى كونا وذلك لان الجوهر اما بسيط واما مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة و يفسد دفعة فلا يوجد بين قوته الصرفة وفعله الصرف كمال متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد والتنقص فلا يخلو اما أن يبقى نوع الجوهر فى وسط الاشتداد والتنقص أو لا يبقى فان بقى فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل تغير عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حل جوهرا آخر وكذا فى كل آن يفرض فى وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر و يبطل الاول فيكون بين جوهر و جوهر آخر امكان أنواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وذلك محال فى الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناعه فى الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة فى الآنات لا يوجد شئ منها فى زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو من أن يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان لا يكون شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه أو لا يكون والثانى يلزم منه تتالى الآنات وهو محال والاول يلزم منه أن لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم احالته فى الكيفيات فلانه على تقدير أن يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما فى آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤه بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم أو مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلا تنعدم بانعدام جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا تقع فيها حركة ولا تقع الحركة فى المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية فهى تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف أيضا قابلا للحركة لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فاذا كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشئ لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما أن يكون التبرد باقيا عند التسخن أو لا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع أن يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثانى لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالى الآنات ۞ قال ((ولا بد لكل حركة من ستة أمور ما منه الحركة وما اليه وما فيه وما له وما به والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها و زمانها وما هى فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين وقد ينتقل و ينمو فى آن واحد ومتى اتحد ذلك اتحد المبدأ أو المنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود وما فيه كاخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد والى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المختلفات فى أثر أو عارض أو معروض واحد واختلافها الجنسى باعتبار ما هى فيه كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه

اما بالذات كالتسود والتبيض أو بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احداهما صار مبدأ والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام المسافة والمتحرك) أقول ولا بد لكل حركة من ستة أمور ما منه الحركة أى المبدأ وما اليه الحركة أى المنتهى وما فيه الحركة أى المقولة التى وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وماله الحركة أى المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة أى المحرك والزمان وتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها أى المتحرك فانه ان تعدد الموضوع لم تكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان آخر أو استحال من بياض الى سواد فى زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثانى واستحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثانى لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدما بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هى فيه أى المقولة التى وقع فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم تتحقق الحركة الواحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين تعليل لاعتبار وحدة الزمان فى تشخص الحركة تقريره أن المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين فى زمانين فى مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فتتحد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل وينمو فى زمان واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة فى تشخص الحركة تقريره أن المتحرك الواحد فى زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا فلم تتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحدت الامور الثلاثة أى الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهى الى شيئين فى زمانين وبالعكس أى المنتهى الى شئ واحد قد يتحرك من مبدأين فى زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده فى كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لم يبق هويتها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ والمنتهى فان الصعود أى الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط أى الحركة من المحيط الى المركز بالنوع وكذا تنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كأخذ الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد وأخذ الابيض الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات فى أثر واحد فان المحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة فى النوع لحركة أخرى واليه أشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات فى أثر واحد وأما الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات فى عارض واحد والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه أشار بقوله أو عارض أى لجواز اشتراك المعروضات المختلفة أى الموضوعات المختلفة فى عارض واحد وأما الزمان فلانه عارض للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة فى معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسى باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة أى الحركة فى الاين والاستحالة أى الحركة فى الكيف والنمو أى الحركة فى الكم والحركة فى الوضع واقعة فى الاين والكيف والكم والوضع وهى أجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة ليس لتضاد المحرك ولزمان لما سبق من أن المحركين المختلفين يجوز ان تصدر عنهما حركة واحدة بالشخص ومن أن الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضى تضاد المعروض ولا تضاد ما فيه الحركة لان

الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فبقي ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه أي لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدا والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان وهما من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين صارت مبدأ للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته ۞ قال ﴿ولا بد لها من قوة توجبها وتلك القوة ان كانت مستندة من سبب خارجي سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل منها اما سريعة أو بطيئة والبطء ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فتكون سكناته أزيد من حركاته ألف ألف مرة فينبغي أن لا يحس بحركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات وأيضا لو جاز أن ترتفع الشمس جزأ ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة الخرق وفي القسرية ممانعة الطبيعة والخرق وفي الارادية ممانعتهما﴾ أقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقائها واللازم باطل فالملزوم مثله وتلك القوة لا بد وأن تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مستندة من سبب خارجي لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا أي وان لم تكن تلك القوة مستندة من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والا أي وان لم يكن لتلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلاث القسرية والارادية والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية تسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وان عرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية تسمى تلك الكيفية بطأ فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والمسافة الاطول في الزمان المساوي أو الاقصر والبطيئة بالعكس أي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول أو المسافة الاقصر في الزمان المساوي أو الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطء وذلك لان السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والنقص ولا شئ من الفصول يقابل لهما فلا شئ من السرعة والبطء بفصل واذا لم يكن شئ منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطء موجبا لاختلاف الماهية والبطء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطء لاجل تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولا شك انه أزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بألف ألف مرة فتكون سكنات الفرس في ذلك الوقت أزيد من حركاته ألف ألف مرة فينبغي أن لا يحس بحركاته المغمورة في تلك السكنات والواقع بخلافه وأيضا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا ارتفعت الشمس من أفقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الظل الى أن تبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما أن تكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لاستوى الحركتان في المقدار أو تكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل مختلطة بالسكنات وهو أيضا محال لانه لو جاز أن ترتفع الشمس جزأ ويسكن الظل ولا ينتقص

شيء منه لجاز ذلك في الجزء الثاني والثالث حتى تبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء أو تكون حركة الظل أبطأ من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كلاهما وكذا في القسرية ممانعتهما ۞ قال ((والمشهور أنه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان الميل المحرك للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى أن يصل الى الحد المعين وذلك الوصول في آن والحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون لميل آخر وحدوثه في آن آخر لاستحالة اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه فيكون بينهما زمان والا لزم تتالى الآنات فيكون الجسم في ذلك الزمان ساكنا ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين وتتالى الآنات)) أقول والمشهور أنه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والحركة الهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب أفلاطون أنه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ أبو علي على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلوا ما أن يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد أو لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع أن يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى حد واللاوصول اليه وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع آن الوصول واللاوصول في آن واحد وحينئذ لا يخلوا ما أن يكون بين الآنين زمان أو لا والثاني باطل والا يلزم تتالى الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو محال فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه فوجب زمان سكون بين الحركتين ورد بمنع امتناع اجتماع الميلين وبمنع امتناع تتالى الآنات ۞ قال ((الثالث في الاضافة يطلق المضاف على الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود ووجوب الانعكاس كما تقول أب الابن وابن الاب وانها اذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك اما لو حصل موضوع احداهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى ثم منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي أو يختلف اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا أو غير محدود ككونه زائدا وناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أو في أحدهما كالعالم والمعلوم وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وهي تعرض سائر المقولات فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تقطعا والاضافات في شخصيتها ونوعيتها وجنسيتها وتضادها تابعة لمعروضاتها)) أقول لما فرغ من المبحث الثاني في الاين شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة أي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وليس غرضنا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي تعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض له الابوة والثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة أخرى تكون تلك الهيئة أيضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة أو

متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك الشئ الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة أي اذا كان أحد المتضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان أحدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس أي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب أب الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك أي لم يضف أحدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب أب الانسان ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة أنها اذا كانت مطلقة أو محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة المطلقة في ذات حصلت البنوة في الاخرى اما لو تحصل موضوع احدى الاضافتين لم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثل أن يحصل موضوع الابوة ولم يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الآخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا أو اختلافا غير محدود ككونه زائدا أو ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق أما في العاشق فهو الهيئة المدركة واما في المعشوق فهو الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في أحد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم يضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شئ منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات أما للواجب تعالى فكالاول وأما للجوهر فكالاب وأما للكم فكالعظيم والكبير والقليل والصغير وأما للكيف فكالاحر والابرد وأما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد وأما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء وأما للملك فكالاكسى وأما للفعل فكالاقطع والاجذم وأما للانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات في تشخصها وتنوعها وتجنسها وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات أشخاصا أو أنواعا أو أجناسا أو أضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك قال

(فرع التقدم على الشئ قد يكون بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع كتقدم الجزء على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوئها و بالمكان كتقدم الامام على المأموم و بالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات النسبية مزيد بحث ولنختم الكلام في الاعراض) أقول لما كان التقدم من أنواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة وأشار الى أقسامه وهي خمسة الاول تقدم الشئ على الشئ بالزمان وهو أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه شئ آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وكتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه ويسماه المصنف التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف الاول وبالعكس اذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد أثبت بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض أجزاء

الزمان على بعض آخر وزعم انه غير عائد على شئ من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل أن يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ ليس بعض أجزاء الزمان محتاجا الى بعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة لانها اما وضعية واما عقلية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس فى طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون متقدما على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضى أن يكون كل من المتقدم والمتأخر فى زمان غيرهما بل التقدم بالزمان يقتضى أن يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان هو نفس المتقدم وأيضا يجوز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضى وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل وليس فى باقى المقولات زيادة بحث فاقتصر المصنف على المباحث التى ذكرها وختم الكلام فى الاعراض ۞ قال ﴿الباب الثالث فى الجواهر قال الحكماء الجوهر اما أن يكون محلا وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا كذلك وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما أن يقبل القسمة وهو الجسم أولا وهو الجوهر الفرد ومباحث الباب تنحصر فى فصلين﴾ أقول لما فرغ من الباب الثانى فى الاعراض شرع فى الباب الثالث فى الجوهر وقد عرفت معنى الجوهر فى الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة فى خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما أن يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى أو حالا فى الجوهر وهو الصورة أو مركبا منهما وهو الجسم أولا يكون كذلك أى لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما أن يقبل القسمة فهو الجسم أو لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة فى جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة فى جهتين فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم فى المعنى بل فى التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة فى فصلين الاول فى مباحث الاجسام الثانى فى المفارقات ۞ قال ﴿الفصل الاول فى مباحث الاجسام الاول فى تعريف الجسم الحد المرضى عند جمهور المتأخرين انه الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس فيه ويستدعى فصلا آخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض أصحابنا انه مركب من جزأين فصاعدا ولاشك ان حقيقة الجسم أظهر من ذلك﴾ أقول الفصل الاول فى مباحث الاجسام وهى خمسة الاول فى تعريف الجسم الثانى فى أجزائه الثالث فى أقسامه الرابع فى حدوثه الخامس فى تناهى الاجسام المبحث الاول فى تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر الى نظر لا لان الجسم فى ذاته محسوس بل لانه بالحس أدرك النفس بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما أدى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم حكما ضروريا أى غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس مقارن للعقل فى حكمه الضرورى بوجود الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه أن يكون مأخوذا من الحس من جميع الوجوه بل منه ما يؤخذ كذلك ومنه ما لا يؤخذ من الحس أصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس أدى الى العقل تصور سطوح وألوانها فحيث أدى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل به متوقفا على ذلك الادراك الحسى

وأما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور المتأخرين ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة أي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا حد رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لا من الذاتيات والزاوية القائمة هي احدى المتساويين الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه أي لا ميل فيه الى أحد الجانبين قائمة | قائمة هكذا فان مال الخط القائم الى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا حادة / منفرجة والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا أن نفرض فيه الابعاد الثلاثة لا أن الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل أي يمكن أن يفرض فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث مقاطع لهما على قائمة أيضا وانما قيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم تقيد الابعاد الثلاثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل السطح يتقاطع فيه ابعاد ثلاثة أو أكثر على زوايا غير قائمة على هذه الصورة وأما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين فقط هكذا فالابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور أي التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض يخرج عن التعريف المذكور بالجوهر من غير حاجة الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل أن يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه أجيب بان الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلاثة تكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا تكون الابعاد الثلاثة خارجة عنه بل مقولة له وقد مر ان المراد بالقابل للابعاد الثلاثة ما يمكن أن يفرض فيه الابعاد الثلاثة وفسر هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلاثة حاصلة فيه بالفعل كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم ان بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا تاما ذاتيا للجسم واعترض عليه بان الجوهر لم تثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين ان شاء الله تعالى وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلاثة ان كان عرضا لم يكن جزء للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والفرض ان الجوهر جنس للجواهر فيلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا آخر ويلزم التسلسل وهو محال لانه تسلسل في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية قوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة أن جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل آخر هو جوهر ويلزم التسلسل وفيه نظر فان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسا له لجواز أن يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكر على ان الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر

النوعية ومن يقول ان الجوهر جنس للجواهر يريد ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك ثلاثة الاول انه تعريف الشئ بما هو أخفى منه لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه حجما ومتحيزا الى غيره من العبارات وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذى ذكروه فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا تحصل الا لافراد الثانى اذا قلنا الجسم ما يكون كذا فان كان المقصود أن المراد من لفظ الجسم كذا لم يعرف منه ان الجسم المشاهد هل هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد فى اثباتها امامن الضرورة أو من النظر ولان الدعوى لا تمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه متوقف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور ولا يقال ان الجسم متصور لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسمى وانه لا يفيد كمال التصور الثالث الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزأ من القابل لكان الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم تكن الصورة جزأ مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد الذى ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى فقط غاية ما فى الباب أن يقال الهيولى لا تقبل الابعاد الا بعد قبول الصورة أو لا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى مع الجسمية ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليست الا الهيولى فظهر ان التعريف الذى ذكرتموه لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك لكن الاولى أن يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا أوليا لان كل أحد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا وحجما ويميز بينه وبين ما ليس كذلك وقد عرفت ان كل ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد أجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصة وليس كذلك وانه قد يتصور هذه الخاصة من لا يمكنه أن يعبر عنها ويوضحها وعن الثانى بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على أن يكون المذكور معرفا للجسم ولا نسلم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف لينتقل الذهن منه الى المعرف لا لان يخبر به عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نسلم انه لا يجوز أن يكون للصورة مدخل فى قابلية الابعاد قوله لان الصورة هى الجزء الذى به يكون الشئ بالفعل فلو كان مع ذلك جزأ من القابل لكان الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزأ من القابل أن يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم أن يكون الشئ الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نسلم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان الصورة لها وجود وماهية ولماهيتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير أن يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها جهتان وجود ووجوب وجود والشئ الواحد يجوز أن يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق أى الجسم ما يتأتى أن يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض أصحابنا ممن أثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزأ الجسم هو المركب من جوهرين فصاعدا قال المصنف ولا شك ان حقيقة الجسم أظهر مما ذكرنا من التعريفات

لان كل عاقل يعلم فى كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذى لا يتجزأ فان ذلك من التصورات الغامضة التى لا تحصل الا للافراد ﴿ قال ((الثانى فى أجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى ان الاجسام البسيطة الطباع مركبة من أجزاء صغار لا تنقسم أصلا وقيل فعلا وقيل من أجزاء غير متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة فى نفسها كما هى عند الحس قابلة لانقسامات غير متناهية حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته وانقسمت بانقسامه وأيضا كل جسم منقسم تتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة فيكون منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص العارضة لها وأيضا هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب والا لكان التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للقسمين فعلى هذا لو شق بعوض بأس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول وأوجد بحرا آخر وفساده لا يخفى فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من أجزاء وتلك الاجزاء لا تنقسم والا لكانت ذات أجزاء أخر فيكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد متناهيا كان أو غيره فالواحد موجود فيه فاذا أخذنا ثمانية أجزاء بحيث يكون فى كل جهة جزآن يحصل جسم متناهى الاجزاء وحينئذ تكون نسبة حجمها الى حجم سائر الاجسام نسبة متناه القدر الى متناه القدر لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فلو كان جسم متناهى القدر من أجزاء غير متناهية لكانت نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف ولانه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة لتوقفه على قطع أجزائها وقطع كل جزء مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطعه فى زمان غير متناه وأيضا النقطة موجودة بالاتفاق وهى لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عندنا حصل المطلوب وان كانت عرضا لم ينقسم محلها والا لانقسمت بانقسامه أيضا وأيضا فالحركة الحاضرة غير منقسمة والا لما كان الكل حاضرا فلا ينقسم ما فيه فثبت ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة لا يقال ان الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لانه يوجب أن لا توجد الحركة أصلا)) أقول المبحث الثانى فى أجزاء الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من أجزاء مختلفة الطبائع كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد أى الجسم الذى هو بسيط الطبع أى ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة فلا يخلو اما أن تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا تكون وعلى كل من التقديرين اما أن تكون الانقسامات متناهية أو غير متناهية فهذه أربع احتمالات أحدها كون الجسم المفرد مؤلفا من أجزاء متناهية صغار لا تنقسم أصلا أى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم فعلا ولكن تنقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركبا من أجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم أصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستانى ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بل هو متصل فى نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول من مذهبهم وهو أن الجسم الذى هو بسيط الطبع مؤلف من أجزاء بالفعل من وجوه الاول أن الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لقامت به وحدته وانقسمت الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضى انقسام الحال فلا تكون الوحدة وحدة هذا خلف وللقائل أن يقول الوحدة من الامور الاعتبارية وليست بموجودة فى الاعيان حتى يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة به ولو سلم لم يكن فيه انقسام بالفعل والوحدة قائمة به من

حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة أى تبطل ولا تنقسم الثانى ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع أجزائه بخواص مختلفة فان مقطع كل جزء يمكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة فى الجزء الآخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا هو وكذا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل تكون تلك المقاطع موجودة فيه بالفعل لامتناع أن يكون المعدوم متصفا بخواص مختلفة وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة توجب حصول الانقسامات بالفعل لزم أن يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا بتعدد تلك الخواص والقائل أن يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يستتبع خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض الثالث اذا قسم جسم حتى صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب قوله والا أى وان لم يكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا للجسمين الآخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت برأس ابرتها جزأ من سطح ماء البحر المحيط أعدمت البحر الاول وأوجدت بحرا آخر لانه متى تفرق الاتصال فى موضع شق الابرة فقد فنى ذلك المقدار ومتى فنى ذلك المقدار وفقد فنى ما كان متصلا به وهلم جرا الى آخر البحر وفساده لا يخفى على أحد والقائل أن يقول لا امتناع فى رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة أمر محسوس قوله فثبت ان كل جسم ليس بواحد فى نفسه بل هو مركب من أجزاء حاصلة بالفعل والقائل أن يقول اذا كانت الوجوه المذكورة مزيفة لم يثبت ان الجسم ليس بواحد فى نفسه ولا انه مركب من أجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم أراد به اثبات الجزء الثانى من مذهب المتكلمين وهو أن الاجزاء التى يتألف منها الجسم لا تنقسم بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت ذوات أجزاء أخر بالفعل لما مر من الوجوه فيكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون الجسم مركبا من أجزاء لا نهاية لها بالفعل محال لوجهين الاول ان كل عدد متناهيا كان أو غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من أجزاء غير متناهية يمكننا أن نأخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء فنأخذ ثمانية أجزاء من الاجزاء التى لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما أن يزداد الحجم بازدياد التأليف والنظم أولا والثانى يوجب تداخل الاجزاء وهو محال فتعين الاول وحينئذ يمكن أن نضم الاجزاء الثمانية بعضها الى بعض بحيث يحصل فى كل جهة حجم فيحصل جسم متناهى الاجزاء فانها ثمانية وحينئذ يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من ثمانية أجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهى القدر المؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار فلو كان جسم متناهى القدر مركبا من أجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد التى هى متناهية أى آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الآحاد التى هى غير متناهية أى آحاد الجسم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الآحاد الى الآحاد كنسبة الحجم الى الحجم هذا خلف الثانى انه لو تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة المتناهية على قطع أجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله

فيكون قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيجب أن لا انقطع تلك المسافة أصلا الثاني ان النقطة موجودة بالاتفاق أما عند المتكلمين فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود وأما عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين فهو المطلوب لانه حينئذ وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها الا انه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها أيضا لان الحال في المنقسم لابد وأن ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المطلوب لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلابد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب ولقائل أن يقول النقطة عرض ومحلها خط منقسم وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها الا ان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم أما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما تحل في الخط والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة أي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود أصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لسبق أحد جزأيها على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضرة حاضرة هذا خلف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في أحد الجزأين جزء الحركة في الجزأين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزأ وهو المطلوب القائل أن يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال المصنف فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل أن يقول لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه الحركة لان كل حركة تقع في زمان لانا نقول لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم أن لا يكون للحركة وجود أصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا ولقائل أن يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير الاخر ليست باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير التي هي حدودها لكانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة أقسام والقسمة الى ثلاثة أقسام قسمة الى خمسة أقسام هذا خلف فاذا الحاضرة ليست بحركة وقد فرض أنها حركة وبني عليها الدليل ولا نسلم أن الماضي هو الذي كان موجودا في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن أن يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه غير قار الذات ۞ قال ((احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه الاول أن كل متحيز فيمينه غير يساره والوجه المضيء فيه غير المظلم لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانهما ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما الثاني أنا لو فرضنا خطا من اجزاء شفع

فوق أحد طرفيه جزء وتحت الآخر جزء آخر وتحركا على تساو تحاذيا بالاستحالة على ملتقى الجزأين فيلزم
الانقسام الثالث كما اقطع السريع بحركته جزأ قطع البطيء أقل منه والا لزم أن يساويه في جزء
ويقف في آخر وقد بان فساده الرابع الجسم الذي أجزاؤه وتر وكان ظله مثليه كان مثله من الظل ظل
نصفه فيكون له نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه وهو
يقتضي ذلك الخامس اذا فرض خط من ثلاثة اجزاء على أحد طرفيه جزء يتحرك الخط الى أيمن والجزء
الى أيسر فان انتقل الى مافوق الجزء الثاني فهو محال لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول وان انتقل
الى مافوق الثالث فهو قطع جزأين حينما قطع ماتحته جزأ واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة
السادس الجزء متشكل فان كان كرة فاذا انضم باجزاء أخر وقعت بينهما فرج لاتسع أجزاء مثلها فيلزم
الانقسام وان كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع اذا دارت رحى فهما قطع الطوق العظيم جزأ
فالصغير اما أن يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء أو جزأ تاما فيتساوى الصغير والعظيم أو يقطع تارة جزأ
ويسكن أخرى فيتفكك أجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث» أقول احتج الحكماء على
نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول أن كل متحيز يفرض فان يمينه غير يساره أي الوجه الذي يلاقي
ما على يمينه غير الوجه الذي يلاقي ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا أحد وجهيه
محاذيا للشمس صار مضيأ والوجه الآخر غير مضيء فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا نقول الوجهان
ان كانا جوهرين ثبت المدعى لانه حينئذ يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين يلزم تغاير محليهما
والا يلزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا
من أجزاء شفع من أربعة مثلا ووضعنا فوق أحد طرفيه جزأ وتحت طرفه الآخر جزأ وتحرك الجزآن
على التبادل حركة على السواء من أول الخط الى أن يصل كل منهما الى آخر الخط فلابد وان يمر كل منهما
بالآخر ولا يمكن ذلك الا بعد أن تحاذيا وموضع التحاذي لابد وأن يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا
في الحركة متساويين وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث فيلزم الانقسام الثالث كما اقطع
الجسم السريع الحركة بحركته جزأ قطع الجسم البطيء الحركة بحركته أقل منه والا أي وان لم يكن يقطع
البطيء بحركته أقل من جزء يلزم أن يساوي البطيء السريع في جزء ويقف في جزء آخر فيلزم أن يكون البطء
لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثليه في بعض الاوقات كان
مثله من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام وهو
المطلوب وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه
فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض خط مركب من ثلاثة اجزاء على أحد طرفيه

ه

جزء هكذا ооо وتحرك الخط الى أيمن والجزء الى أيسر فان انتقل الجزء الى مافوق الثاني فهو محال لان
الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل الى مافوق الثاني يلزم أن لا يكون الجزء متحركا
وقد فرض أنه متحرك هذا خلف وان انتقل الجزء الى مافوق الثالث فقد قطع الجزء جزأين حينما قطع
ماتحته جزأ واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ماتحته جزأ
قطع الجزء جزأين فالزمان الذي قطع الجزء جزأ نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء مقدار جزء
نصف حركة جزء مما تحته وأما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق
السادس الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل
اما كرة أو غيرها لانه ان أحاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها وان كان كرة فاذا انضم باجزاء أخر وقعت

بينهما فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا تسع تلك الفرج أجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها مع بعض فتسع تلك الفرج أقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة أى يحيط به أكثر من حد واحد كانت فى الجزء زوايا فينقسم الجزء لان كل منها أقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فما اقطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزأ فالطوق الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع أقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب أو يقطع جزأ تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم فى السرعة والبطء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه أن يكون حينما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس أو يقطع الصغير تارة جزأ و يسكن أخرى فتنفك أجزاء الرحى وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلاث اذا أثبت شعبة منها ودار الشعبتان الآخريان يلزم انقسام الجزء أو تساوى الشعبتين فى الحركة أو التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام ۞ قال ((ثم قالوا فالجسم متصل فى نفسه يقبل انقسامات لا نهاية لها والقابل لها ليس الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل يبقى مع المقبول فهو شئ آخر يقبل الاتصال والانفصال و يسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى و يوجب القسمة الوهمية لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنين منها مايصح بين آخرين فيصح بين المتباينين مايصح بين المتصلين و بالعكس لانا نقول لم لا يجوز أن يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية أو متشخصة بتشخصات مانعة عن الانفكاك وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز أن يكون هو وحدة الجسم والانفصال هو التعدد والقابل لهما الجسم)) أقول ثم قال الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزأ متناهية أو غير متناهية لزم أن يكون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس فان الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل أمر عقلى غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما هو متصل فى الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع واما بوهم وفرض فاذا لم يكن تأليف الجسم من أجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون أحد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية والفرضية لا تقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذى هو متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب أن يبقى مع المقبول لان القابل للشئ المقبول موصوف بالقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شئ آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال و يسمى ذلك الشئ القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة و يسمى الاتصال صورة ثم قال المصنف واعلم أن دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلى و يوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء يوجب القسمة الوهمية ومدعى الحكماء ليس الا اثبات القسمة الوهمية فلا تناقض بين الفريقين فى الحقيقة لجواز أن لا تنقسم أجزاء الجسم فعلا وتنقسم وهما وفيه نظر فان المتكلمين زعموا أن تلك الاجزاء لا تقبل القسمة لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ثم قال المصنف لا يقال القسمة الوهمية متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية لان الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها أى بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث فى المقسوم اثنينية تساوى طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الخارج الموافق فى النوع فيصح بين كل اثنين منها مايصح بين اثنين آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية مايصح بين المتصلين و بالعكس أى يصح

بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو محال فانه يجوز أن يكون الجسم مركبا من أجزاء متخالفة بالماهية فلا يلزم أن يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم أن الاجزاء المفترضة متماثلة فيجوز أن يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فتكون تلك الاجزاء قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض وللقائل ان يقول الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا فكا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي كل منهما ما يقتضي الآخر ويلزم المطلوب وأما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال المصنف وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما هو الجسم فان الاتصال والانفصال حينئذ عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعا للاتصال والانفصال وللقائل أن يقول اذا ثبت أن الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال أي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما للجسم

قال ((فروع قالوا الصورة لا تنفك عن الهيولى لانها لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيأ من لوازمها والا لساوى الجزء الكل فيهما ولا الفاعل والا لاستقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل بما فيه من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية أبدا وكل ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات كانت جسما والا لكانت نقطة أو خطا أو سطحا ولو تجردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه القوة وهي الهيولى فيكون للهيولى هيولى أخرى فالهيولى تفتقر اليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى مادة في تعينها وتشكلها والمادة أيضا لا تخلو عن صورة أخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل بسهولة أو عسر واعلم أن بناء هذه الكلمات على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته ومع ذلك فللمعترض أن يجوز انفعال الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان تقتضي المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد مبدأ كثير مع أن القابلية ليست أثرا ووجود المادة بالفعل ليس مقتضى ذاتها وان يطالبهم بما يوجب الاختلاف في الصور النوعية ثم يزعم أن ما يجعلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيئات)) أقول فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا أربعة الاول أن الصورة لا تنفك عن الهيولى الثاني أن الهيولى لا تنفك عن الصورة الثالث في كيفية تعلق احداهما بالاخرى الرابع في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين أحدهما أن الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان التشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشئ المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب للتناهي والتشكل ليست الجسمية العامة ولا شيأ من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل الجسمية العامة أو شيأ من لوازمها لساوى

الجزء الكل فى التناهى والتشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب
لهما الجسمية العامة أو شيأ من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه مايلزم الكل من
التناهى والتشكل وأما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها فى التناهى والتشكل فلو
فرض أقل قليل من الصورة لكان الموجود منها امالو فرض أكثر كثير منه وحينئذ لاتكون الجزئية
ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة فيمتنع فرض الكلية والجزئية فى الاصل فان وضعهما بالفرض
يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهى والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهى
والتشكل الفاعل لاستغنت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام
لاتتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من أن قبول
الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهى والتشكل هو
الحامل أى الهيولى بما فيه من الصفات التى هى استعدادات مختلفة فثبت أن الصورة لاتنفك عن
الهيولى وثانيهما أن الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية أبدا وكل ماقبل القسمة الوهمية قبل
القسمة الانفكاكية وكل ماقبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ماسبق تقرير هذه المقدمات الثلاث
فالجسمية لاتنفك عن المادة الفرع الثانى أن الهيولى لاتنفك عن الصورة الجسمية لوجهين
أحدهما أن الهيولى لو تجردت عن الصورة وكانت ذات وضع أى تكون بحيث يمكن الاشارة الحسية
اليها وانقسمت فى جميع الجهات كانت الهيولى بانفرادها عن الجسمية جسما اذ جم وهو محال لانه
حينئذ يلزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى وان لم تنقسم فى جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان
لم تنقسم أصلا وخطا ان انقسمت فى جهة واحدة وسطحا ان انقسمت فى جهتين واللازم باطل أما
النقطة فلانها لايمكن الا أن تكون حالة فى غيرها والا لكانت جزأ لايتجزأ والهيولى لاتكون حالة فى
غيرها فهى ليست بنقطة وأما الخط والسطح والجسم التعليمى فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال
تكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها
الصورة تصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة تصير
ذات وضع مخصوص لانه اذا لحقها الصورة فان لم يحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو محال
ببداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد فى مواضع متعددة وهذا أيضا
محال ببداهة العقل وان حصل لها وضع ماغير معين يكون محالا أيضا ببداهة العقل فتعين أن تصير ذات
وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره لان ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره فكما أمكن ذلك الوضع
أمكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس أولى بها من غيره لانه لو كان ذلك
الوضع المخصوص أولى بها من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة وهو محال لان
الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
أولى بها من غيره أو كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا أيضا محال لان الهيولى
تتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع التى تقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذا تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها و بحسب الصورة فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس أولى بها من
غيره فحصوله لها يقتضى ترجح الجائز بلا مرجح وهو محال وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة والواحد لايقتضى قوة وفعلا فيكون
مايقتضى هذه الصورة ومايقتضى هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع الثالث فى
كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لاينفك عن الاخرى بل لكل منهما
افتقار الى الاخرى لا على وجه يستلزم الدور فالهيولى تفتقر فى بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث

انها

انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة فى بقائها وتحيزها الى الصورة لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة وهو محال لما سبق والصورة تحتاج الى المادة فى تعينها وتشكلها من حيث هى هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهى والتشكل والتناهى والتشكل بسبب الهيولى من حيث هى حاملة وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع فى اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة أخرى لان المادة لو خلت عن صورة أخرى لما اختلفت الاجسام فى الهيآت والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات أو بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات أو امتناع قبول التفكك والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم باطل لتحقق اختلاف الاجسام فى هذه الهيآت والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيآت والامكنة والكيفيات مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن أن تقتضيها الصورة الجسمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها غير مختلفة ولا الهيولى لان القابل للشئ لا يكون فاعلا لما يقبله فعللها اذن أمور مختلفة أيضا غير الهيولى والصورة ويجب أن تكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبوله للفصل والوصل وعسره ويجب أن تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع أن يحصل من غير أن يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام فى هذه الهيآت ضرورة انتفاء المعلول عند عدم علته واعلم ان بناء هذه الكلمات أى اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وامتناع انفكاك احداهما عن الاخرى على نفى الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف الاجسام فى الهيآت والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بنفى الفاعل المختار فللمعترض أن يعترض على كل من هذه المطالب أما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما فى بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها بان يقول الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز انفعال الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها فان كون الجسم قابلا للتناهى والتشكل لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل أن يقول التناهى والتشكل فى الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل وأما على الوجه الثانى فللمعترض أن يجوز عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل أن يقول الجواب عن المنع أيضا قد مر وأما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض أن يجوز اقتضاء المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه أن يقال لا نسلم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره ترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط وأما اذا كان المقتضى للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى فى حال تجردها متصفة باوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصيصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل أن يقول الهيولى

الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم ترجيح الجائز بلا مرجح وأما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض أن يجوز كون الواحد مبدأ لكثير تقريره أن يقال لم لا يجوز أن تكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موجودة بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم أن يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفس الهيولى بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد لها وأما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض أن يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يوجب أن تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصورة يوجب أن تكون لصور أخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما كان لمادة لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة وأما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض أن يزعم ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والهيآت فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية لكان المعينة لا قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية أخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة وأما الاجسام الفلكية فانما يختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وحينئذ تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل أن يقول ليس للمعترض أن يطالبهم بما يوجب اختلاف الصورة النوعية لان الصورة النوعية يتحصل الجسم بها انواعا ويمتنع أن يتحصل الجسم من غير أن يتقوم باحد هذه الصور النوعية والاعراض المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي استنادها الى الفاعل المفارق ۞ قال ((الثالث في أقسامه قال الحكماء الاجسام اما بسائط أو مركبات والبسائط تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي هيآت مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر والاول أفلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارصاد تسعة الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهايتها الثاني الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه فتكون موجودة غير مجردة وليست بجسم لانها غير منقسمة والا فالواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته ان كانت عن الجهة فكذلك وان كانت اليها فالجهة ما بعده فهي جسمانية والمحدد لها جسم واحد اذ لو تعددت ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد وان أحاط فالمحاط حشو اذ المحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لا به فيكون كريا الثالث الارصاد شاهدة على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات أخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجملة الاجسام وأما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك ولقائل أن يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه أو باعتماد الكواكب عليه)) أقول

المبحث الثالث في أقسام الجسم الأجسام اما بسائط أو مركبات وذلك لانه اما أن لا يكون فيها تركيب قوى وطبائع أو فيها تركيب قوى وطبائع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبائع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبائع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو أيضا واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب أن يكون كريا والا لاختلفت هيآته والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيآت مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلالات بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرر الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتئام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي أثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية كما سنذكره فيكون جسم هو نهاية الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب أن يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء واللاتناهي على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير مجرد أي ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة أي تكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه أن يقال لا نسلم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب أن يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما فرضناه جهة جزؤه جهة لا هو وان لم يقف فلا يخلو اما أن يتحرك عن الجهة فكذلك أي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما أن يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز أن يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها أجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة أو الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن أن يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع أعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد بعينهما يحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فتكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه ويحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة

فيه جهة وبعضها جهة أخرى مقابلة لها العدم أولوية بعض تلك الحدود بأن يكون جهة وبعضها جهة
أخرى مخالفة لها بالطبع فتعين أن تكون بشئ مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشئ لا محالة يكون جسما
أو جسمانيا بالوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويجب أن يكون المحدد للجهتين جسما
واحدا اذ لو تعدد ولم يحط البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان فى الوضع يتحدد القرب بهما دون
البعد فان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل
منهما والمحدد يجب أن يحدد جهتين معا وان تعددوا أحاط أحدهما بالآخر يكون وقوع المحاط فى
التحديد حشوا واقعا فى التحديد بالعرض اذ المحيط وحده كاف فى تحديد الجهتين اذ يتحدد القرب بمحيطه والبعد
بمركزه الذى هو أبعد حد عن محيطه فتعين أن يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما أن يتحدد به الجهتان
من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع يجب أن تكونا
طرفى امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه أعنى القرب يمتنع أن يحدد ما يقابله
أعنى البعد لان البعد عنه ليس بمحدود فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل
من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب أعنى الفوق بمحيطه وجهة البعد أعنى السفل بابعد
حد منه وهو المركز وهذان الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل أما انه هو الفلك التاسع فلان الجسم
المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب
من أجسام مختلفة الطباع يصح انحلال أجزائه التى هى أجسام مختلفة وانتقالها الى أحيازها الطبيعية
والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة له لا به لانه حينئذ يجب كون الجهات
متقدمة على أجزاء الجسم المحدد ثم عليه ويكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هذا خلف واذا كان
المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس فى طباعه ميل مستقيم والا لكان
الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث الارصاد شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة
اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات أخر متفاوتة فلا بد من جسم يحيط بها ويحركها
بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام وأما الثمانية الباقية
فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك وتحت
الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير
قطبى الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج أيضا ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ
ثم فلك الشمس على رأى ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك
البروج فهذه هى الافلاك الكلية وأما الافلاك الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية التى للكواكب
السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض فى ثخن الخارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الارض ذروة وأقربهما اليه حضيضا وفلك خارج المركز
عن مركز الارض محيط بالارض ينفصل عن الممثل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى
أبعدهما عن مركز الارض أوجا والاقرب منه حضيضا وأما الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين أى
خارج المركز أو التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطلميوس رأى اثبات الخارج لها
أولى وقد أثبتوا لعطارد فلكا آخر أيضا خارج المركز فلعطارد فلكان هما خارجا المركز يشتمل الممثل على
أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الآخر اشتمال الممثل
على أمثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وأثبتوا للقمر فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز
والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل ويمثل القمر يحيط بالمائل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع
الافلاك أربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز

الارض وستة أفلاك تداوير يتحرك الفلك بالحركة الاعلى الاولى اليومية السريعة ويتحرك
مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها ولكل من الافلاك
الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين وأما
الكواكب فسبعة منها سيارة كل فى فلك على الترتيب الذى ذكر ومن السيارة خمس متحيرة وهى
غير الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكبا كلها فى
الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن أن يكون فى أفلاك كثيرة قال المصنف ولقائل أن يقول ان
سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز أن يكون لكل كوكب نطاق ينفصل من ثخن فلكه يشبه حلقة يكون قطر
ثخنه مساويا لقطر الكواكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب أو يتحرك النطاق باعتماد الكواكب
على ذلك النطاق وحينئذ لم يلزم الخرق ولاماذكرتم ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التى بنوا عليها
مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض ساقط ۞ قال (فرعان الاول انها بأسرها شفافة اذ لو كانت ملونة
لحجبت الابصار عن رؤية ماوراءها لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها
ولا خفيفة ولا ثقيلة والا لكان فى طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق
وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو زاد محدب المحيط لزم أن يكون فوقه
خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره امتنع ذلك فى
محدب المحاط به والا لزم التداخل أو وقوع الخلاء بينهما وكذا فى مقعره لانه كالمحدب فى تمام الحقيقة
وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب بعدم الحيز الذى هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له فيه)
أقول فرعان على وجود الافلاك التسعة الاول ان الافلاك باسرها شفافة أى لالون لها لانها لو كانت ملونة
لحجبت الابصار عن رؤية ماوراءها لان شأن الملون أن يحجب الابصار عن رؤية ماوراءه واللازم ظاهر
الفساد فان الكواكب قد نراها قيل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة مع انها
لا تحجب الابصار عن رؤية ماوراءها وان سلم فلا يمشى فى فلك الثامن والتاسع لان ماوراء الفلك
التاسع ليس شيأ مرئيا ليستدل على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب
ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل أن يمنع كون الماء والزجاج والبلور التى لا تحجب عن رؤية
ماوراءها ملونة وكونها مرئية لا يقتضى كونها ملونة فان المرئى غير منحصر فى الملون فان كل ملون مرئى
من غير عكس وله أن يقول وان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم
مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة أو باردة لكانت فى غاية الحرارة والبرودة فان
الطبيعة لما اقتضت شيأ ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشئ على أتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى
الحرارة والبرودة على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها أنواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز أن تكون طبائع
الافلاك اقتضت نوعا أو أنواعا لا يكون فى غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير أن تكون الحرارة
أو البرودة منها فى غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على عالم العناصر لجواز أن لا يكون لها تأثير
بالحرارة أو البرودة فيما هو أدنى منها والاولى أن يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما
ينتمى اليها والا لكان فيها ميل أو صاعدا أو هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين
والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك
بأسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة
المستقيمة لان سهولة التشكل والالتصاق وعسرهما لا تتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول
الخرق والالتئام والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة

الكمية لا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلاء وهو محال ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب الحاط بالزيادة والنقصان والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر الحاط بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطا لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الجسم ولا يلزم من ذلك اشتراك المقعر له في الامتناع لان الشرط الذي هو الحيز متحقق ودفع هذا الاحتمال بان التغير في المقعر بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل والخلاء وهما محالان ليس بمستقيم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل ولا الخلاء والاولى أن يقال ليست بقابلة للحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة ﴿ قال ﴿ الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفترضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستديرة فتصح الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وأيضا لو بقي كل جزء على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر ﴾ أقول الفرع الثاني ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا تقتضي أمورا مختلفة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال فيجوز أن يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير فوجب أن يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ للميل الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع أن يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل ووجود مبدا الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع أن يصدر عنه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي أيضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم أو ذو ميل مركب ويمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وأيضا لو بقي كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين من أجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من أجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فتتحرك بالحركة المستديرة قال المصنف وهذان الوجهان الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل أن يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع أن يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع أن يكون البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوقه عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة فلم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير ﴿ قال ﴿ وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة شفافة مركوزة في الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فلعله كرة يضيء أحد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه ﴾ أقول وأما الكواكب فهي أجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده عنها لا يقال فلعل القمر كرة يضيء أحد

جهها و يظلم الوجه الآخر و يتحرك على مركزه حركة تساوى حركة فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضىء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة بضد حركة تساوى حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضىء و يزول بهذا القدر مقابلة الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا فى كل يوم يزداد ظهور الوجه المضىء حتى تتم حركة الفلك نصف دورة فيتم بضد حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضىء بتمامه لنا فنرى بدرا واذا حمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجهه المضىء بتمامه الينا فبحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا تقتضى انخسافه ﴿ قال ﴿ وأما العناصر فخفيف مطلق وهو النار حار يابس مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل فى بعض جوانبها تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة وذلك حكمة من الله ورحمة منه ليكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم انها باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون تجمد حجرا والحجر يجعله أصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلى والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوى ﴾ أقول وأما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما أن يتحرك عن المركز أو الى المركز والاول اما أن يطلب مقعر فلك القمر أولا والاول هو النار والثانى هو الهواء والثانى أى الذى يتحرك الى المركز اما أن يطلب المركز أولا والاول هو الارض والثانى هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع أن يكون فوق العناصر وأما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التى عندنا لمخالطة مما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى وأما يبوستها فالذى يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها وفيه نظر اذ يجوز أن يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة فى نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل وسهلة الترك له وفيه نظر لان التى تكون كذلك هى النار التى عندنا فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها او يحتمل أن تكون النار البسيطة فيها يبس تام اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس فى الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا خمدت وفارقها سخونتها يكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد الصاعقة أعنى الاجسام الصلبة الارضية التى يقذفها السحاب من النار لكن فيه نظر فان الشيخ قال فى بعض أقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما وراءها من الكواكب وأيضا النار عندنا كلما كانت أقوى كان لونها أقل وكذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ومكانها الطبيعى أن يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف أى يتحرك جهة الفوق ولا ينتهى الى مقعر فلك القمر حار رطب أما حرارته فبالنسبة الى الماء وأما بالنسبة الى النار فلا تكون شديدة كحرارة النار والذى يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم يكن أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه والهواء المجاور لا يدانينا انما نحس ببرودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء وأما رطوبة الهواء وهو كونه ذو كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة وهو مشمول لمقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل

مطلق أى بنحو نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة أما يبوستها فظاهرة وأما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس ومكانها الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف أى بنحو نحو المركز ولا ينتهى اليه بارد رطب وهو ظاهر والماء محيط بثلاثة أرباع الارض وكان حقه أن يحيط بالارض الا انه لما حصل فى بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ للنباتات ومسكنا للحيوانات ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورة و يلبس أخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون يتجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعله أصحاب الحيل أى طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا أولا اما بالاحراق أو بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا فان الطاس المكبوب على الجمد تركبه ندى كلما القطته حدث مرة بعد أخرى ولا يكون ذلك بالرشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح والصعود لكان من الماء الحار أولى لانه أقبل للرشح والصعود ولا يكون ذلك القطر فى الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطيف بالطاس لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء وخصوصا فى الصيف لان الاجزاء المائية فى الصيف لو كانت باقية فى الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا تبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية فى الهواء لزم اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد أخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى واما تناقصها فيكون حدوثه كل مرة أنقص مما كان قبلها وأما تراخى أزمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان أطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعده عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع قيل لو اقتضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم أن يصير الهواء المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الى أن يجرى الماء جريا ناسائعا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء ماء بل حصل الندى الذى يركب الاناء من أجزاء مائية أجيب بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه بها و يحفظه بطيأ ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من هذه المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء أما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء المغلى يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لاحرقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوى فانه عند الحاح النفخ القوى على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذى فى الكير نارا يشاهد ذلك من يباشره ولما تبين الانقلاب بغير وسط يعلم امكان الانقلاب بوسط أو وسطين فهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة ۞ قال

((وأما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة معدة لخلق مخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان يتصغر أجزاؤها بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر فتحدث كيفية متوسطة)) أقول وأما المركبات فانها تخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامزجة مختلفة معدة لخلق مختلفة وهى المعادن والنبات والحيوان والدليل على أن المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان

المركبات ثلاثة ذو صورة لا نفس لها و يسمى معدنيا وذو صورة لها نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها و يسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة و يسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات أول فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو أول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ومن النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاث جنس لانواع لا يحصر بعضها افرق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه احدى الذات متساوى النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب أمور مختلفة والامور المختلفة فى الهيولى هى الصور الاربع النوعية التى للعناصر التى هو مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها الان الاختلاف الذى يكون بسببها الا يزيد على أربعة فهو اذن بحسب أحوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة تختلف باختلاف التركيب ولما كان امكان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة فى الامزجة هى أسباب معدة لخلق متخالفة وهى المعادن والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها وأصنافها وأشخاصها والمزاج هى الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها فى بعض بان يتصغر أجزاؤها فيختلط فيستحيل فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته فى مادة الاخرى بحيث تنكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل فى كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة فى الكل متوسطة توسطا ما ولم يفسد صور البسائط والعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها فى الآخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم أن يكون الشئ الواحد بالنسبة الى آخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله فى الآخر متقدما على انفعاله عنه لزم أن يصير الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم أن يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وأن يكون فعل كل منها فى الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز أن يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث هى مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز أن يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هى المنكسرة لان الصورة انما تنكسر بواسطة الكيفية فيلزم أن يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشئ فى حالة واحدة لا يكون غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الا ان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع أيضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل المادة ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم محال وقوله المتشابهة أى تكون تلك الكيفية متشابهة فى جميع أجزاء العناصر وقوله المتوسطة أى الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات العناصر ۞ قال ((الرابع فى حدوثها الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع والحركات والعناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل قديمة بذواتها محدثة بصورها وصفاتها واختلفوا فى تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرة فنظر البارى تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف والسماء من دخان النار وقيل ذلك كان أرضا فحصل الباقى بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل نارا وتكونت الباقى بالتكثيف والسماء من الدخان وقيل كان أجزاء صغارا من كل جنس متفرقة متحركة فيهما اجتمع منها أجزاء متماثلة القسمة التأمت والتصقت وصارت جسما وقيل كان نفسا

وهيولى فعشقت عليها وتعلقت بها وصار تعلقها سببا لحدوث أجزاء العالم وقيل كانت وحدات فصارت ذات أوضاع وتكونت نقاط ثم ائتلفت فصارت أجساما وتوقف جالينوس فى الكل) أقول المبحث الرابع فى حدوث الاجسام اختلاف أهل العلم فى حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الفرض أربعة لانه اما أن يكون محدث الذات والصفات أوقديم الذات والصفات أوقديم الذات محدث الصفات أومحدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل وأما الاحتمالات الثلاث فقد قال بكل منها قوم أما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وأما الثانى فهو قول ارسطاطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس وبوقلس ومن المتأخرين أبى نصر الفارابى وأبى على بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجرى مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كل واحد منها حادث مسبوق بآخر لا الى أول لها والعناصر قديمة بموادها بحسب تشخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها أى كان قبل كل صورة صورة أخرى لا الى أول لها وأما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقيونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا فى تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انه الماء لانه قابل لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا لطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء والسماء تكونت من دخان النار ويقال ان ثاليس أخذه من التوراة لانه جاء فى السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم أرساها الجبال نقل صاحب الملل والنحل عن ثاليس الملطى انه قال ان المبدأ الاول أبدع العنصر الذى منه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى الا وفى ذات العنصر صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات فى ذات المبدأ الاول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته منزه أن يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جمودة تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكونت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس الملطى انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعنى ما نقل عن التوراة وقال آخرون كان الاصل أرضا فحصل الباقى من الارض بالتلطيف وزعم انكسيماليس انه الهواء وتكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ارقليطس انه النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والسماء من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية وفيه من كل جنس أجزاء صغار مثلا فيه أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء أجزاء كثيرة متماثلة التأمت وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا المذهب انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا فى الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ديمقراطيس ان أصل العالم أجزاء كثيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة

لذواتها حركات دائمة ثم اتفق فى تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ثم وزعمت الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم هم فريقان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء فقالوا البارى تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما وأما النفس فانه تفيض عنه الحياة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء مالم تمارسها وكان البارى تعالى عالما بان النفس تستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من سوس البارى تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى أفاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها مادامت فى العالم الهيولانى لم تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها فى عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هنالك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية أصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادى هى الاعداد المتولدة عن الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهى أمور كل واحد منها واحد فى نفسه ثم تلك الامور اما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات اولا تكون فان كان الاول كانت مركبة لان هنالك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس فى المركبات بل فى مباديها وان كان الثانى كان مجرد وحدات وهى لا بد وأن تكون مستقلة بانفسها والا لكانت مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها وكلامنا فى المبادى المطلقة هذا خلف فاذا الوحدات أمور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف جالينوس فى الكل ۞ قال «لنا وجوه الاول انه لو كانت الاجسام فى الازل لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل والساكن فى الازل لا يتحرك أبدا لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما واجبا لذاته أو منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور وحينئذ يلزم دوامه بدوامه فلا يزول أبدا فالاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك أبدا واللازم باطل فالملزوم مثله قيل لو امتنع وجوده فى الازل لامتنع مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع أزلا ليس الممتنع لذاته كالحادث اليومى قيل المحدد لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما فى جوفه فان بقى على الوضع والمماسة المتعين له فساكن والا فمتحرك قيل الازل ينافى حركة معينة لا حركات لا أول لها قلنا بل الحركة من حيث هى لما سبق قيل لم لا يجوز أن يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوثه قلنا فينافى حدوثه وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم الدور قيل القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجوده فانتقض ماذكرتم قلنا المنقطع التعلق وهو ليس أمرا وجوديا» أقول لما فرغ من تقرير المذاهب شرع فى اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة الاول هو الذى أورده الامام فى تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت فى الازل لكانت ساكنة فيه واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة فى الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم فى انه متحرك أو ساكن وذلك لان الجسم ان كان مستقرا فى مكان واحد أكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة فى الازل كانت متحركة فى الازل لكن يمتنع أن تكون

متحركة فى الازل اذ الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره وحصول أمر بعد فناء غيره يقتضى المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والازل ماهيته تقتضى اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التى هى لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التى هى لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين ملزوم لمنافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة فيمتنع أن تكون الاجسام متحركة فى الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع أن تكون الاجسام متحركة فى الازل تعين أن تكون ساكنة فى الازل لضرورة الحصر وأما بيان بطلان اللازم فلأن الاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك أبدا واللازم ظاهر الفساد فانا نشاهد الحركة فى الاجسام الفلكيات والعنصريات ولاجسم الاهذين عند الخصم ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد من بيان تماثل الاجسام أما الملازمة فلان الساكن فى الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك أبدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذى يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا وله والا أى لو لم يكن ذلك الغير موجبا الكان مختارا بالضرورة لا جائز أن يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام فى الازل اذا لم يكن لذاتها الكان للموجب ولا بد أن يكون الموجب واجبا أو منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا أو منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل أو الدور وهما محالان فتعين أن يكون واجبا أو منتهيا الى الواجب وحينئذ يلزم دوام السكون بدوام موجبه الذى هو الواجب أو ما هو منته الى الواجب فلا يزال السكون أبدا فالاجسام لو كانت ساكنة فى الازل لم تتحرك أبدا واللازم باطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا أو ساكنا فى الازل ثبت ان الجسم يمتنع أن يكون فى الازل قيل لو امتنع وجود الجسم فى الازل لامتنع وجوده مطلقا لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز أن يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا أو ممتنعا وتجويز ذلك يفضى الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم فى الازل قلنا الممتنع أزلا ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلا هو الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومى فانه ممتنع فى الازل ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم فى الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نسلم ان الجسم لو لم يكن متحركا فى الازل لكان ساكنا فى الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار فى المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول فى المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركا و بكونه ساكنا قلنا لا نسلم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نسلم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذى مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما فى جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان له أو لم يبقيا فان بقى الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن والا أى لم يبق الوضع والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعنى بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له و بالحركة أن لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا أو متحركا على حصوله فى مكان قيل لا نسلم أنه يمتنع أن يكون الجسم فى الازل متحركا قولكم الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافى حركة معينة ولا ينافى حركات لا الى أول قال المصنف ان ماهية الحركة من حيث هى منافية للازل لان الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل أن يقول ينبغى أن تبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفى الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ولا شك ان كل واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أى تفسير يفسر به الازل أما نوع الحركة فلا تكون منافية للازل قوله ماهية

الحركة

الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل قلنا لا نسلم ان ماهية الحركة مركبة
من أمر تقضى ومن أمر حصل فان نوع الحركة باق مع الامر الذى تقضى ومع الامر الذى حصل فلو كان
الحركة بحسب النوع مركبة من أمر تقضى ومن أمر حصل لم تتحقق الحركة مع الامر المتقضى ومع
الامر الحاصل فماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا يمكن فالتركيب من أمر تقضى ومن
أمر حصل يرجع الى أشخاصها الا الى أنواعها فاذا نوعها لا ينافى الازلية قيل لا نسلم ان الجسم لو كان
ساكنا فى الازل لم يتحرك أصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بد وان
يكون ذلك الغير واجبا أو منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قيل لم لا يجوز أن يكون السكون
مشروطا بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث قلنا فينافى حدوث الحادث وجود السكون لان
نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون
متوقف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نسلم ان الازلى لا يعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة
وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما بقيت تلك القادرية لان
ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق الازلى فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان
أزليا لا يعدم قلنا الموجود فى الازل القدرة وهى باقية أزلا وأبدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة
ليس أمرا وجوديا قال (الثانى الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة ولها سبب وذلك السبب لا يكون
موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ماله
سبب مختار فهو محدث لا يقال لم لا يجوز أن يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه
شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث ان توقف على وجود حركة وتلك على أخرى
لزم اجتماع الحركات التى لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو محال وان توقف على عدمها بعد وجودها
كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه) أقول
الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين
أحدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن أما الصغرى فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة
واما من الجواهر الفردة وأما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى أجزائه التى هى غيره وكل مفتقر الى
الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه كالعنصريات
أو من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها ولا يكون اختلافها لذاتها
بل يكون اختلافها بعلل أخرى غير ذاتها فتكون ممكنة فثبت ان الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب
فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجبا الا ان سبب الاجسام لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط أو بغير وسط بسبب دوام ذاته وهو محال أما انه لو كان موجبا لزم دوام جميع ما يصدر
عنه بوسط أو بغير وسط فلان ذلك السبب الموجب اما حادث أو قديم فان كان حادثا يلزم حدوث الاجسام
وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذى هو بلا
وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهلم جرا لوجوب دوام المعلول بدوام علته وأما انه محال فلان كثيرا من
الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين أن يكون سبب الاجسام مختارا
وكل ماله سبب مختار فهو حادث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع أن يكون قديما لا يقال لم لا يجوز أن يكون
السبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه شرطا لهذه الحوادث والتغيرات
فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا غير دائم بدوامه لان
شرط وجوده الحركة المقتضية المتجددة التى لا دوام لها لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف على
وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة أخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات التى
لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا فى الوجود معا وهو محال وان توقف وجود هذه الحوادث على عدم حركة

بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولقائل أن يقول تحرك الجسم دائما يقتضي تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها على معده فينتفي بانتفاء معده ﴿ قال ((الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني)) أقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على أربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على دعوتين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المصنف والاول بين أي الصغرى بينة فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن أي الكبرى مبرهنة في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب الثاني ﴿ قال ((احتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما وأجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها أبدية اذ لو عدمت فعدمها اما أن يكون باعدام فاعل أو بطريان ضد أو بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا)) أقول احتج المخالف أي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم محال فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما أن يكون ذلك المؤثر قديما أو محدثا والثاني لا يخلو اما أن ينتهي الى مؤثر قديم أولا والثاني محال والا يلزم الدور أو التسلسل وكلاهما محال فتعين أن يكون لها مؤثر قديم أو محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر القديم لا يخلو اما أن يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل أولا فان كان الثاني فيتوقف على حادث له مؤثر فننقل الكلام اليه فنقول لا يخلو اما أن ينتهي الى مؤثر قديم أولا فان كان الثاني يلزم الدور أو التسلسل المحالان وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث اما أن يتوقف على شرط حادث أولا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم أو التسلسل في حوادث لا الى أول وهو محال وان كان الاول فلا يخلو اما أن يجب مع حصوله حصول آثاره أولا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هذا خلف وهو المدعى واما أن لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الآثار جائزا فلنفرض ذاته مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر اما أن يتوقف على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو أولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ما كان حاصلا قبل ذلك فاذا كان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه هذا خلف وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت آخر على اختصاصه بامر ما لاجله كان هو أولى بوجود

ذلك

ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا بلا مخصص الثاني ان الاجسام لو
كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان
يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا أمرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة
والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة وكل حادث له مادة فللمادة مادة أخرى ويلزم التسلسل فثبت ان
المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة أيضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو
كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف
والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة أيضا قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما وأجيب
عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه
في ذلك الوقت يفتقر الى مرجح آخر فانه يمكن تعلق الارادة بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق
ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في
الاول فيلزم التسلسل أجيب بان تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح
قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات قلنا لا نسلم انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم أن يكون الله
موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى وأما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص
الاحداث بالوقت المعين يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات
موجودة قبل ذلك الحادث أجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم
وانما يبتدئ وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود
الزمان أصلا وأجيب عن الثاني والثالث بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة
الى فساد جميع مقدمات الدليل واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت
حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام قالوا انها أبدية اذ لو عدمت
الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما أن يكون باعدام فاعل معدم أو بطريان ضد أو زوال
شرط والثلاثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا بأس
باعادته وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود
عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد
فيكون هو الامر الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع اسناده الى المؤثر لانه لا فرق
في العقل بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم والا فيكون أحد العدمين مخالفا للثاني
فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون للعدم ثبوت هذا خلف وانما قلنا انه لا يجوز أن يعدم
بحدوث الضد لوجهين أحدهما ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد
الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس
انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس فاما أن ينتفي كل واحد منهما بالآخر وهو محال لان المؤثر في
عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا
فيكونان موجودين معدومين معا وهو محال أو لا ينتفي واحد منهما بالآخر فيلزم اجتماع الضدين وانما
قلنا انه لا يجوز أن يكون لزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض
وكان ذلك العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال أجيب بانه لم لا يجوز أن يعدم باعدام الفاعل
قوله الاعدام اما أن يكون أمرا وجوديا أو لا يكون قلنا هذا يقتضي أن لا يعدم الشئ البتة لانه يقال اذا
عدم الشئ فهل تجدد أمر أم لم يتجدد فان لم يتجدد أمر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم أو وجود
لا جائز أن يكون عدما لانه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم والا فاحد العدمين
يخالف الآخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوثا لوجود آخر لا عدما للموجود الاول سلمنا

فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد قوله فى الوجه الاول حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقى قلنا لا نسلم فان عندنا عدم الباقى معلول الحادث والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة لها الى المعلول قوله فى الوجه الثانى المضادة مشتركة بين الجانبين قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن أحدهما محتاجا الى الآخر كما فى المتضايفين ومعلولى علة واحدة فاذا لم يوجد أحد المتلازمين عدم الآخر هذا ما قاله الامام فى المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث وممتنع الفناء واليه ذهب الجاحظ وقالت الاشعرية وأبو على الجبائى بجواز فناء العالم عقلا وقال أبو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التى يحتاج الجواهر الى وجودها وأما القاضى أبو بكر فقال فى بعض المواضع ان تلك الاعراض هى الاكوان وقال فى بعض المواضع ان الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال فى موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من أجناس الاعراض فاذا لم يخلق أى نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين بمثل ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبى وقال أبو الهذيل كانه قال كن فكان يقول افن فيفنى وقال أبو على وأبو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الاجسام وهو لا يبقى وأبو على يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بان فناء واحدا يكفى لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام فى الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال فعل العدم ليس بشئ وذلك لان الفرق بينهما حاصل فى بديهة النظر فان القول بان لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شئ عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر قوله وجواب الوجه الثانى من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث أقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس بجواب والجواب ما بيناه من كون الحادث أقوى لترجح الموجود على المنفى وأما ابطال الاعدام بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون هناك شرط غير العرض كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى ايجاد الاعراض فيه وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل أمرا عدميا وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الامر يقتضى انعدام المشروط وبيان الامام كون العرض شرطا فى الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة وأما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور انما يكون اذا كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين يحتاج الى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الآخر ليس بمفيد ههنا فان العرض محتاج فى وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى عين الآخر محالا لكنه من غير احتياج أحدهما الى الآخر أو الى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فان ذلك يكون مصاحبة اتفاقية وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان اضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود الى ذات الآخر لا الى اضافته ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما الى علة الآخر فليس منهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور

قال ((الخامس فى تناهى الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت فى خلاء أو ملاء خلافا

للهندلنا انالو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامتة ويكون الخط منقطعا بها والا لكان أول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهى متناهيا هذا خلف واحتجوا بأن كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان ما يلى جنوبه غير ما يلى شماله وكل ما كان كذلك فهو موجود جسم أو جسمانى فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس بثبت) أقول المبحث الخامس فى تناهى الاجسام الابعاد الموجودة فى الخارج متناهية سواء فرضت فى خلاء أو فى ملاء خلافا لحكماء الهند لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة تكون أول نقطة المسامتة فيكون الخط الذى فرض غير متناه منقطعا بتلك النقطة التى فرض انها أول نقطة المسامتة لان الخط الذى فرض انه غير متناه لو لم ينقطع بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التى فرض انها أول نقطة المسامتة شئ من الخط فتكون أول المسامتة مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضناه انه أول نقطة المسامتة لا يكون أول نقطة المسامتة هذا خلف فتعين أن ينقطع الخط بتلك النقطة فيكون الخط الذى فرضناه غير متناه متناهيا هذا خلف واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذى يلى القطب الجنوبى غير الذى يلى القطب الشمالى وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فيه فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا ولا شك أن يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما أو جسمانيا والجسمانى لا ينفك عن الجسم فثبت ان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثبت فان الحكم بان التميز فى الخارج كاذب فان ما لا وجود له أصلا لا امتياز فيه أصلا ۞ قال (الفصل الثانى فى المفارقات وفيه مباحث الاول فى أقسامها الجواهر الغائبة اما أن تكون مؤثرة فى الاجسام أو مدبرة لها أولا مؤثرة ولا مدبرة والاول هو العقول والملأ الاعلى والثانى ينقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية وهى النفوس الفلكية والملائكة السماوية وسفلية تدبر عالم العناصر وهى اما أن تكون مدبرة للبسائط وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم أشار صاحب الوحى صلوات الله عليه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما أن تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو) أقول لما فرغ من الفصل الاول فى الاجسام شرع فى الفصل الثانى فى المفارقات وذكر فيه سبعة مباحث الاول فى أقسامها الثانى فى العقول الثالث فى النفوس الفلكية الرابع فى تجرد النفوس الناطقة الخامس فى حدوث النفس السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن السابع فى بقاء النفس المبحث الاول فى أقسام الجواهر المفارقة عن المادة أى التى ليست بجسم ولا جسمانى الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اما أن تكون مؤثرة فى الاجسام أو مدبرة للاجسام أولا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول أى الجواهر الغائبة المؤثرة فى الاجسام هى العقول السماوية والملأ الاعلى فى عرف حملة الشرع والثانى أى الجواهر الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية أى الفلكية وهى النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند أهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهى اما أن تكون مدبرة للبسائط الاربعة

العنصرية النار والهواء والارض والماء وأنواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم أشار صاحب الوحى صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءنى ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما أن تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا أرضية كالنفوس الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التى لا تكون مؤثرة فى الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند أهل الشرع والى شرير بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن فظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ماشا كلها من النفوس البشرية فيتعلق ضربا من التعلق بابدانها وتعاونها على أفعال الشر فذلك هو الشيطان وان خيرة كان الامر بالعكس وأكثر المتكلمين لما أنكروا الجواهر المجردة كما أشير اليه فى الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وأوائل المعتزلة أنكروها لانها ان كانت لطيفة وجب أن لا تكون قوية على شئ من الافعال وان يفسد تراكيبها بادنى سبب وان كانت كثيفة وجب أن نشاهدها والا لامكن أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها وأجيب عنه بانه لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن لا نسلم انه يجب أن نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة فى الملائكة وتارة فى الجن قال المصنف هذا التقسيم الذى ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطته من فوائد الانبياء والتقطته من فرائد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو ۞ قال ﴿ الثانى فى العقول قال الحكماء هم أعظم الملائكة وأول المبدعات كما روى عنه عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وأقوى ما استدلوا به عليه وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس البارى تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم آخر لانه ان أحاط بها لزم تقدم وجوده على وجودها المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان أحاطت به لزم كون الخسيس علة للشريف ولان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا لها تعين قبل الهيولى فلا يؤثر فى الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى أولا ليس العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر أولا علة لما عداه من الممكنات فيكون العرض علة للجوهر المتقدم عليه وهو محال ولا جسما لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة والا لتقدم احداهما على الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد عن الهيولى فلا يصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدا الاول ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك آخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح المؤثر فى عالم العناصر المفيض لارواح البشر والقلم يشبه أن يكون العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله تعالى القلم فقال اكتب فقال ما أكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثانى ويشبه أن يكون العرش أو متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش ﴾ أقول المبحث الثانى فى العقول أى الجواهر المجردة التى هى مؤثرة فى الاجسام قال الحكماء العقول هم أعظم الملائكة وأول المبدعات وهى الموجودات الممكنة التى لم يسبق وجودها عدم

زمانى

زمانى كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال أول ما خلق الله العقل وأقوى ما استدل الحكماء به على
وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن له
موجد قريب أى الذى لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك لا يكون البارى
تعالى لانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد الحقيقى
لا يصدر عنه المركب ولا يجوز أن يكون الموجد القريب للافلاك جسما آخر لان الجسم الآخر ان
أحاط بالافلاك لتقدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذى هو علة يجب أن يكون متقدما
بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء فى باطن المحيط متقارنان فان
عدم الخلاء داخل المحيط أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحاط بحيث لا يتصور انفكاكه عنه
فيكون عدم الخلاء الذى هو مع المحاط المتأخر عن المحيط متأخرا عن المحيط فاذا اعتبرنا تشخص المحيط
العلة كان معه للمحاط المعلول امكان وجود لان تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص
المعلول وأما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه فلا يخلو اما أن يكون عدم الخلاء واجبا
مع وجوب المحيط أو غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحاط واجبا مع وجوب
المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتباره اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء
المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فيلزم أن يكون عدم الخلاء داخل المحيط أيضا غير واجب مع
وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال لما تبين ان
الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر الذى هو موجد قريب للافلاك أحاطت الافلاك به لزم كون
الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم وهو محال فان الوهم لا يذهب الى ان الاشرف
والاقوى والاعظم معلل بالخسيس الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز أن يكون علة لجسم
آخر سواء كان أحدهما محيطا بالآخر أولا وذلك لان الجسم انما يؤثر فى قابل له وضع بالنسبة اليه وذلك
لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا
بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم
موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما
تقوم بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار
لا تسخن أى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا بجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضئ
كل شئ بل ما كان مقابلا بجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة
لجسم يجب أن يكون علة لجزأيه أى المادة والصورة أولا فلو كان الجسم علة لجسم يلزم أن يكون أولا علة
لجزأيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهيولى ولا فى الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا
الصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى والصورة قبل الايجاد لا وجود لهما فضلا عن أن يكون لهما وضع
فلا يؤثر الجسم فى الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس ولا
الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد
للافلاك جوهر عقلى مجرد يستغنى عن الاداة وهو العقل الثانى الصادر من الله تعالى أولا لا يكون الا
واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه أولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز
أن يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه يتقدم على الجوهر والصادر عنه أولا علة لما عداه من
الممكنات ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر الاول علة لما عداه من الممكنات
والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز أن يكون الصادر الاول هيولى ولا صورة لانه لو

كان الصادر الاول احداهما لكان احداهما علة للاخرى أو واسطة مطلقة للاخرى واللازم باطل والا يلزم تقدم احداهما على الاخرى بالشخص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها وتعين الصورة مستفاد من الهيولى فتكون الهيولى متقدمة على تعين الصورة وفاعلية الصورة موقوفة على تعينها فلا تصدر الهيولى عن الصورة والا يلزم أن يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز أن يكون الصادر الاول ما يتوقف فعله على الجسم أعنى النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم فى تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز أن تكون سابقة فى تأثيرها على الجسم اذ لا سبق للمشروط فى تأثيره بما فرض لاحقا أعنى الجسم فالصادر الاول هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم أو هيولى أو صورة أو نفس أو عقل واذا بطل أن يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين أن يكون هو العقل وهما ضعيفان أما الاول فلا نسلم أن الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه أعنى وجود المحاط واجبا بغيره ولقائل أن يقول أن أرد تم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو المحيط فسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز أن يكون صدق التنافى بانتفاء الثانى من المتنافيين وهو أن يكون المحاط واجبا لغيره الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب أن لا يكون المحاط واجبا لغيره لجواز أن يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالمحيط لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان أرد تم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه أعنى المحاط واجبا بغيره أنه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا ينفرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما ينفرض بارتفاع المحاط من حيث هو محاط ملاء بان يفرض محيط لا حشو له لينفرض الابعاد التى هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه أن تصوره يقتضى امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان ينفرض محيط لا حشو له لينفرض الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق أنه يجوز أن يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سنبين فيجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وأما الثانى فكذلك لانه لا يلزم أن يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا العقل وجود من المبدا الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل لمبدئه وتعقل لذاته ففيه ست جهات ماهية وامكان ووجود ووجوب وتعقل للمبدا وتعقل لذاته فيكون بذلك سببا لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثانى على هذا الوجه عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى المفيض لارواح البشر والقلم يشبه أن يكون هو العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم فقال الله تعالى اكتب فقال ما أكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثانى ويشبه أن يكون العرش أو متصلا بالعرش لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش ۞ قال ((فرع لما كانت العقول مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت منحصرة أنواعها وأشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذاهبهم ان مقابل هذه الامور لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات لما سيأتى تقريرها))

أقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة أنواعها فى أشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء أن مقابل هذه الامور

الاربعة أى الحدوث والفساد وبعد الوجود وتعدد أشخاص النوع وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لماله مادة فان مذهبهم ان الحادث مادى وأن ما يفسد بعد الوجود مادى وان كل نوع له أشخاص كثيرة مادى وأن مالا يكون كمالاته حاصلة بالفعل مادى وكانت العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتى تقريرها فى المبحث الرابع من هذا الفصل ﴿قال﴾ ((الثالث فى النفوس الفلكية احتجوا بان حركات الافلاك غير طبيعية ولا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطء فهى اذن ارادية فلها محركات مدركة اما متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه حركات دائمة باقية على نظام واحد فهى اذن عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فثبت أن محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست هى المبادى القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية منبعثة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للمجردات بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على أبداننا وتسمى نفوسا جزئية والمشهور أنها عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها)) أقول المبحث الثالث فى النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل أن يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة ان كل ما يتوجه اليه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم أن يكون متحركا بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بحركة واحدة وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز أن يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير هارب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل أبدا تطلب لغيرها فان المتحرك الذى هو قار الذات لا يقتضى لذاته ما لا قرار له فى ذاته لان مقتضى الشئ لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شئ له قرار فالمتحرك القار انما يقتضى الحركة لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وأيضا فان الحركة لذاتها تقتضى التأدى الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز أن تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر فى الجهة والسرعة والبطء وليس كذلك فان القسر انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة المحاط تخالف حركة المحيط فى الجهة والسرعة والبطء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة فى الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك محركات مدركة لما عرفت أن الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئى فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلى فهو العاقل والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل أى الادراك للامر الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملائم أو دفع منافر فالذى لجذب الملائم هو الداعى الشهوانى والذى لدفع المنافر هو الداعى الغضبى والاعراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز أن تكون لداع شهوانى أو غضبى لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل لما سبق ولا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهوانى أو غضبى فلا يكون غرضها أمرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها أمرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وليست المحركات العاقلة هى المبادى القريبة للتحريك أى لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان

حركات الافلاك جزئية متعددة منقضية والحركات الجزئية المتعددة المنقضية منبعثة عن ارادات
جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى جسمانية فائضة عن
المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية الحيوانية الفائضة عن
نفوسنا على أبداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة
فى مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التى هى جواهر مجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة
والمشهور عند الحكماء أن الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ
المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار وهما محالان على الافلاك لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل
ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ۞ قال ((الرابع فى تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب
الحكماء وحجة الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فمن وجوه الاول أن العلم بالله وبسائر
البسائط لا ينقسم والا فجزؤه ان كان علما به كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يكن فالمجموع ان لم
يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم فيعود الكلام اليه ويتسلسل فمحله غير منقسم فكل جسم وجسمانى
منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسمانى ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه فى
الجسمية)) أقول المبحث الرابع فى تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالى
من أصحابنا ويدل على تجرد النفوس أى على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التى يتألف عنها المركبات
لا ينقسم لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع أجزاء العلم التى
ليست بعلم به ان لم يستلزم أمرا زائدا على الاجزاء فكذلك أى يكون محالا لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك
المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم مجموع أجزاء العلم التى ليست بعلم به أمرا زائدا على الاجزاء فذلك
الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع أجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم أمرا
زائدا على الاجزاء فكذلك محال لانه يلزم أن لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هذا خلف وان استلزم أمرا
زائدا فينتقل الكلام الى الزائد ويتسلسل أو ينتهى الى ما ليس بمنقسم فثبت أن العلم بالبسيط غير منقسم
فمحل ذلك العلم غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
فثبت أن محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسمانى منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسمانى واعترض
عليه بانا لا نسلم أن محل العلم بالبسيط الذى لا ينقسم اذا كان جسما أو جسمانيا يلزم من انقسامه
انقسام العلم الذى لا ينقسم قوله لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال قلنا لا نسلم فانه منقوض بالنقطة
فان محلها الخط الذى هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة
فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها وان سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه
لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما أن يكون علما بذلك الشئ أو لا يكون قلنا نختار أن
جزء العلم علم بذلك الشئ قوله يلزم أن يكون الجزء مساويا بالكل قلنا يلزم أن يكون الجزء مساويا بالكل
فى الماهية أو فى جميع العوارض والثانى ممنوع الا أن يقيموا الدليل على أن جزء العلم اذا كان متعلقا
بكل ما تعلق به كلية العلم يستحيل أن يكون مخالفا له فى شئ من العوارض ولكنهم ما فعلوا ذلك الى الآن
والاول مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه فى
الماهية ولقائل أن يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلول الحال فيه من حيث هو
ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة أخرى وأما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة أخرى كان
انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة

أخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه وأما النقطة فانما تحل فى الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهى لا من حيث الذات وأما الوحدة فهى من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة فى الخارج بل أمر يعتبره العقل فى الشئ من حيث هو غير منقسم وأما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافى الفرض وذلك لانه لابد فى العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان العلم مركبا من مقومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية أو غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الآحاد فلابد فى اجزاء العلم من واحد بالفعل والواحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذى هو عاقل له أعنى النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام الواحد بالفعل الذى هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال ۞ قال ((الثانى العاقل قد يدرك السواد والبياض فلو كان جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض)) أقول الوجه الثانى من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لابد وان يكون بعينه عالما بهما ولا نعنى بالعلم الا حصول صورة المعلوم فى ذاته فالعالم بمضادتهما لابد وان يحصل فيه ماهيتهما فلو كان العاقل الذى هو محل العلم بالسواد والبياض جسما أو جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض فى جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد وعين البياض والصورة العقلية لا تساوى ماله الصورة فى اللوازم بل تخالفه فى كثير من اللوازم ونوقض أيضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم والجسمانى دون النفس مع عدم التضاد بينهما وللقائل أن يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسمانى وان كانا منتقشين فى الجسم أو الجسمانى ۞ قال ((الثالث لو كان العاقل جسما أو حالا فيه لزم تعقله دائما أو لا تعقله دائما لان الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو ان كفت فى تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلين فى مادة واحدة واللازم باطل فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر وأيضا هى حالة فى القوة الحالة فى العضو والصورة الخارجية حالة فى مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع)) أقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب أو دماغ أو غيرهما أو حالا فى جسم بان يكون قوة جسمانية حالة فى عضو مثل قلب أو دماغ أو غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما أو لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لان تعقل العاقل لذلك العضو منقطع أى فى بعض الاوقات بيان الملازمة أن تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته له فلا يخلو اما أن تكون الصورة الحالة فى مادة ذلك العضو كافية فى تعقله أو لا فان كانت كافية لزم تعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والفرض أنها كافية فى تعقله له وان لم تكن كافية فى تعقله له امتنع تعقله له دائما لانه اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية فى تعقله له كان تعقله له لحصول صورة أخرى مماثلة الصورة ذلك العضو لكن حصول صورة أخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة أخرى للعاقل مماثلة لصورة ذلك العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارن العاقل مقارن لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة أخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين فى مادة واحدة قال المصنف وهذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية فى التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة أخرى مماثلة لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشئ مساوية له فى تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال فى محل غير محسوس وصورة العضو

الموجودة فى الخارج جوهر موجود فى الخارج محسوس فلا يماثل العرض الجوهر وأيضا الصورة المعقولة
حالة فى القوة العاقلة الحالة فى العضو والصورة الخارجية حالة فى مادة ذلك العضو ولا دليل على امتناع
مثل هذا الاجتماع وللقائل أن يقول ماهية الشئ عبارة عما حصل من ذلك الشئ فى العقل دون لواحقه
الخارجية عنه ولا شك أن الصورة المعقولة للشئ مساوية لماهية الشئ بل عينها فانها باعتبار تجرد
الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها
وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية مساوية
لها فى تمام الماهية وان اختلفتا فى العوارض فان الاختلاف فى العوارض لا ينافى المساواة فى تمام
الماهية والصورة المعقولة باعتبار أنها صورة يعقل بها الشئ لا تكون عرضا وان الصورة الحالة فى
العاقلة يجب ان تكون حالة فى محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية
كانت ذات فعل لمشاركة المحل لان كل فاعل جسمانى انما يكون فاعلا لمشاركة الجسم فلو لم تحل الصورة
الحالة فى العاقلة فى محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا تكون جسمانية هذا خلف ۞ قال
«الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التى لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره فى باب الحشر واعترض بان عدم
تناهى المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول آخر فالقوة
الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع» أقول الوجه
الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد
والاشكال التى لا نهاية لها ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك أى القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك
ما لا نهاية له لما سنذكره فى باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية
واعترض عليه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقدر على الفعل أصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على أفعال
غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما فى النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية
ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذى تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية
ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية أيضا
كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تصور اشكال آخر بعد
ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من
أنفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة ۞ قال «الخامس الادراكات
الكلية ان حلت فى جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا مجردة كلية
واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا أخذت ماهيتها
مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عراؤها عن العوارض الخارجية ولا يقدح فى ذلك شئ مما عرض
لها بسبب المحل والاشتراك الالزام بان نقول الادراك الكلى أيضا حال فى نفس جزئية ولا يلزم من
جزئية المحل جزئية الحال» أقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت فى جسم اختصت
بمقدار وشكل ووضع وأين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان كل جسم مختص بمقدار
معين وشكل معين ووضع معين وأين معين فالادراكات الكلية اذا حلت فى الجسم اختصت بذلك المقدار
والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين
يوجب اختصاص الحال فيه بها وأما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع
معين وأين معين لا يكون ملائما لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورا مجردة كلية
واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا أخذت ماهيتها

مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عن اعراضها عن العوارض الخارجية ولا يقدح فى كليتها شئ مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا أخذت مجردة لانه لو قدح فى كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالزام بان نقول الادراك الكلى أيضا حال فى نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال فى الجزئى جزئى فثبت أن ما عرض للكلى بسبب المحل لا يقدح فى كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال ۞ قال ﴿وأما النقل فمن وجوه الاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم الآية ولا شك أن البدن ميت فالحى شئ آخر مغاير له وهو النفس الثانى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها ليس البدن الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب فالنفس غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يعتوره من الاطوار قال ثم أنشأناه خلقا آخر وعنى به الروح فدل ذلك على أن الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف روحه فوق نعشه ويقول يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى والتبعة على فاحذروا مثل ما حل بى فالمترفرف غير المترفرف فوقه واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينهما الا على تجردها واختلف المنكرون لها فقال ابن الراوندى انها جزء لا يتجزأ فى القلب وقال النظام انها أجسام لطيفة سارية فى البدن وقيل قوة فى الدماغ وقيل فى القلب وقيل ثلاث قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكيمة والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج﴾ أقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل فذكر من القرآن أربع آيات ومن السنة حديثا وترفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول الشئ يريد أن يقع عليه ولا شك أن هذه الآيات والحديث دالة على أن النفس مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهى غنية عن الشرح اختلف المنكرون لتجرد النفس فقال ابن الراوندى انها جزء لا يتجزأ فى القلب وقال النظام انها أجسام لطيفة سارية فى البدن باقية من أول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تفسد فما دامت سارية فى البدن فهو حى واذا فارقت فهو ميت وقيل هى قوة فى الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هى قوة فى القلب مبدأ للحياة فى البدن وقيل النفس ثلاث قوى احداها فى الدماغ وهى النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية فى القلب وهى النفس الغضبية التى هى مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة فى الكبد وهى النفس النباتية التى هى مبدأ التغذى والنمو والتوليد وسماها المصنف بالشهوانية لانها مبدأ لجذب الملائم وقيل النفس هى الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هى المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هى تشكل البدن وتخطيطه وتأليف أجزائه وقيل هى الحياة ۞ قال ﴿الخامس فى حدوث النفس المليون لما أثبتوا ان ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا أن قوما جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روى فى الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بألفى عام ومنعه الآخرون لقوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر وخالف أرسطو من قبله وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والا لكانت مركبة لاشتراكها فى كونها نفسا فكانت جسما لان كل مركب جسم فلو وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادتها البدن فلا تتعدد قبله ثم اذا تعلقت ان بقيت واحدة لزم أن يعلم كل أحد ما علمه الآخر وان لم تبق كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم فقيل عليه المفهوم من كونه نفسا كونه مدبرا وهو عرضى لا يلزم التركيب من الشركة فيه وان سلم فلا نسلم ان كل مركب جسم كيف والمجردات باسرها متشاركة فى الجوهر ومتخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز أن يتعدد قبل هذه الابدان بتعدد أبدان أخر وعمدتكم الوثق

في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل فاض عليه نفس لعموم الفيض
ووجود الشرط فلا يتصل به أخرى لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فاثبات الحدوث به دور)
أقول المبحث الخامس في حدوث النفس المليون لما بينوا ان ماسوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب
لذاته محدث اتفقوا على حدوث النفس فان النفس مما سوى الله تعالى الا ان قوما من المليين جوزوا
حدوث النفس قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
عام ومنع آخرون حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم أنشأناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين
أطوار خلق الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم
خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم أنشأناه خلقا
آخر أراد بقوله خلقا آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدلت الآية على ان انشاء الروح وخلقه بعد تكوين
البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل أفلاطون فان أفلاطون ومن قبله قالوا بقدم
النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها بحدوث البدن واحتج ارسطاطاليس بان
النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت مركبة واللازم باطل
فالملزوم مثله أما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت
بالماهية لكان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فكانت مركبة وأما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت
مركبة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعدد النفس قبل
البدن فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة بالنوع ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت
واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الآخر هذا خلف وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن
كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
وقيل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري وكونها
مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها لجواز اختلاف
النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم أن تكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل
مركب جسم فان مذهبكم ان كل جسم مركب وهو موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها
وكيف يكون كل مركب جسما والمجردات بأسرها متشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومتخالفة
بالنوع فيكون تميز بعضها عن البعض بفصل فتكون المجردات مركبة من الجنس والفصل عندهم وان
سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز أن تتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد
أبدان أخر كانت متعلقة بها فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله وعمدتكم الوثقى اشارة الى
جواب دخل تقرير الدخل انه لا يجوز أن يتعدد النفوس قبل هذه الابدان لانه لو تعدد النفوس قبل
الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عمدتكم الوثقى في بطلان التناسخ مبني على
حدوث النفس وذلك لان عمدتكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدا
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدا واذا فاض من
المبدا نفس عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس أخرى على سبيل التناسخ والا يلزم أن يكون لبدن
واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فيمتنع التناسخ فثبت ان بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس بابطال التناسخ دور ولقائل أن يقول اذا
كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت مختلفة كثيرة
لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق
الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية وترجح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع

تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الفرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله ﴿ قال ﴿ السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه وهى تتعلق أولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسرى بسريانه الى أجزاء البدن وأعماقه فتنتشر فى كل عضو قوى تليق به ويكمل بها نفعه باذن الحكيم العليم وهى باسرها تنقسم الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة أما الظاهرة فهى المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى ولذلك يرى القريب أعظم من البعيد وقيل باتصال شعاع مخروط يخرج منها الى المرئى ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا ترى المقابل وترى غيره ﴾ أقول المبحث السادس فى كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قال الحكماء النفس غير حالة فى البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذى يرافقه تارة ويفارقه أخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن العاشق بسببه من مفارقة معشوقه مادامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين والعقليتين عليه فان النفس فى مبدأ الفطرة عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيأ وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق أولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخارى المنبعث عن القلب المتكون من ألطف أجزاء الاغذية فتفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسرى بسريان الروح الى أجزاء البدن وأعماقه فتنتشر بتلك القوة فى كل عضو من أعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى المثارة فى ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الحكيم الذى أتقن كل شئ خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة أما المدركة الظاهرة فهى المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان أولا وبالذات وبتوسطهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر المبصرات بانعكاس صورة من المرئى الى الحدقة وانطباع تلك الصورة فى جزء من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته أى قاعدة المخروط سطح المرئى وزاويته عند الحدقة ولاجل أن ادراك البصر بانعكاس صورة المرئى الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئى يرى القريب أعظم من البعيد فانه اذا كان المرئى أقرب الى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيرى المبصر أعظم واذا كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيرى المبصر أصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئى بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى الذى قاعدته عند المرئى ورأسه عند الحدقة فيكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج الحقيقى بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس ومنع هذا القول بانه لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئى لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذى اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول يتشوش الابصار بهبوب الرياح ولكن

لا يلزم من هذا عدم رؤية المقابل ورؤية غيره فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح لا بد ان يجئ فى موضعه هواء آخر يتكيف بذلك الشعاع لامتناع الخلاء فلا يرى غير المقابل بل يرى المقابل بعينه ۞ قال ((الثانى السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وهو قوة مستودعة فى مقعره)) أقول الثانى من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة مستودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ ۞ قال ((الثالث الشم وهو قوة فى الزائدتين همافى مقدم الدماغ ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول الهواء المختلط بجزء يتحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام ماينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة)) أقول الثالث من المشاعر الخمسة الظاهرة الشم وهو قوة مودعة فى الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى وتدرك الرائحة الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المتصل من ذى الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذى الرائحة ومنع بان القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ماينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة ۞ قال ((الرابع الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق ووصوله الى العصب)) أقول الرابع من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وادراكه الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب ويشترط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق أو ضده وبالجملة ينبغى أن تكون الرطوبة عادمة الطعم فى نفسها لتخالط ماير دعلى جرم اللسان من المذوقات وتؤدى طعمه فيحصل الاحساس به ۞ قال ((الخامس اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال بالملموس)) أقول الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة اللمس وهو قوة منبثة فى جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يشعر بما كيفيته مشابهة لكيفية العضو الذى تكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال الشئ والشئ لا ينفعل عن شبهه وفى تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل أن تكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات ويحتمل أن تكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات يدرك ۞ قال ((أما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو قوة تدرك صور المحسوسات باسرها فانا نحكم على هذا بانه أبيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ)) أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع فى بيان القوى المدركة الباطنة وهى أيضا خمس لانها امامدركة واما معينة على الادراك والمدركة امامدركة للصور وهى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعانى وهى ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة امامعينة بالحفظ أو التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعانى فهذه خمس قوى الاولى الحس المشترك وهى قوة تدرك صور المحسوسات وهى خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها التأدية اليها والذى يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه أبيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور فى النفس لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم فى الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها جميعا أى اللون الجزئى والرائحة الجزئية والطعم الجزئى وغيره ومحل الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ ۞ قال ((الثانية الخيال وهى قوة تحفظ تلك الصورة فان الادراك غير الحفظ ومحله مؤخر هذا البطن)) أقول الثانية

من القوى المدركة الباطنة الخيال وهى المعينة للحس المشترك بالحفظ وهى خزانة الحس المشترك
تجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصور والذى يدل على وجود
هذه القوة ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون صاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بهما جميعا
كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من الامرين عند
ادراك الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التى بها
الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا أشار بقوله فان
الادراك غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ ۞ قال «الثالث الواهمة
وهى قوة تدرك المعانى الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير»
أقول القوة الثالثة من القوى المدركة الباطنة الواهمة وهى قوة تدرك بها النفس فى المحسوسات
الجزئية المعانى الجزئية التى ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة
معنى فى الذئب غير محسوس وهى العداوة وادراك الكبش فى النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة
وهذه المعانى لا تدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة تحكم النفس أحكاما جزئية قال المصنف ومحل
الوهم مقدم البطن الاخير وقيل محله مؤخر البطن الاوسط ۞ قال «الرابع الحافظة وهى قوة
تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن» أقول القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة
الحافظة وهى قوة تحفظ هذه المعانى التى يدركها الوهم بعد حكم الحاكم بها وهى مغايرة للوهم لما
عرفت ان القبول بقوة غير القوة التى بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ
للمعانى ومحل الحافظة البطن الاخير من الدماغ قال المصنف ومحلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ
۞ قال «الخامس المتصرفة التى تحلل وتركب الصور والمعانى وتسمى مفكرة ان استعملها العقل
ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص القوى بهذه
المواضع اختلال الفعل باختلالها فالمدرك للجزئيات أولا هى هذه والنفس انما تدركها بواسطة تلك القوى
وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به يلزم تغاير محل الجناحين
وانقسام النفس وهو محال» أقول القوة الخامسة من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهى القوة
التى تحلل الصور وتركبها وتحلل المعانى وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى
والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة
بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون تصرف
عقلى والذى يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة التى بها القبول أو
الحفظ للافتراق ومحل المتصرفة الدودة التى فى وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه
المواضع اختلال فعلها لخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع أورث الآفة فى فعل القوة
المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان
الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها والمدركة بالحقيقة للكليات وله هذه الجزئيات النفس لكن
ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك
الكليات بذاتها ان الصورة الكلية المعقولة ترتسم فى النفس لا فى القوى الجسمانية التى هى آلاتها
والمراد بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصورة المحسوسة والمخيلة والمعانى الجزئية
الموهومة ترتسم وتنطبع فى آلاتها لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها فيها لانا
لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس به لزم تغاير محل الجناحين لانا نميز بين الجناحين المختلفين
فى الوضع المتفقين فى الحقيقة وليس هذا الامتياز فى الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان الفرض
ان لا يكون المربع موجودا فى الخارج فهذا الامتياز فى الذهن فلا بد ان يرتسم أحد الجناحين فى محل غير

محل ارتسم فيه الجناح الآخر والا لامتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم أو جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فالادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات وقول المصنف المدرك للجزئيات أولا هي هذه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها هو ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الآلات التي صدر الفعل عن الفاعل بتوسطها ۞ قال ﴿وأما المحركة فتنقسم الى اختيارية وطبيعية فالاولى الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى بالقوة الشهوانية أو على دفع الضرر وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة تسمى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة﴾ أقول لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة وهي تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تحث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية أو على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان للحركات الاختيارية أربعة مبادي مترتبة الاول التصور الجزئي للشئ الملائم أو المنافر تصورا مطابقا أو غير مطابق وانما ينبغي أن يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح أحد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشئ لذيذا أو نافعا يقينيا أو ظنيا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مكروها أو ضارا يقينيا أو ظنيا ويسمى غضبا الثالث الارادة والكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة أو الكراهة يترجح أحد طرفي الفعل أو الترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم ۞ قال ﴿وأما القوى الطبيعية فهي اما تحفظ الشخص أو تحفظ النوع والاولى قسمان الاول الغاذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل الثاني النامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشوء والثانية قسمان الاول المولدة تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة شخص آخر الثاني المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيد الصور والقوى وتخدم هذه القوى الاربع أربع أخر الاول الجاذبة وهي التي تجلب المحتاج اليه الثاني الهاضمة وهي التي تصير الغذاء الى ما يصلح أن يكون جزأ من المغتذي بالفعل ولها أربع مراتب الاولى عند المضغ والثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا والثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والماسكة وهي التي تمسك المجذوب ريثما الى ان تفعل فيه الهاضمة والدافعة وهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه﴾ اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية التي يشارك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان والنبات وأصولها ثلاثة اثنتان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي لتخلف بدل ما يتحلل ففعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء

المغتذى ليتم به أمر النشء. وقوله على تناسب طبيعى خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعى
كالورم وقوله محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا
زاد فى الطول نقص حينئذ من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشء خرج به السمن والنامية
والغاذية متشاركتان فى الفعل فان كلا منهما فعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه
الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كانت زائدة فهو النمو وأما المولدة فقسمان الاول مولدة
تفصل جزأ من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة ومبدأ لشخص آخر الثانى مصورة تحيل تلك المادة
فى الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه البذر وانما احتاج الى
هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدئها على الابدان المركبة بحسب قرب أمزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد فى الامزجة من أجزاء حارة بالطبع وينبعث من كل نفس أيضا كيفية
فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها فى أفعالها وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان
تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة فى البدن المركبة وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج
فاذن لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به
فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى أن تشبهه بالفعل فتضيفه
اليه لتخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يكن للقوى الجسمانية
اجبارها على الالتئام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع زمانا يشاء الله تعالى بقاءها
فيه ولم يكن ابقاء شخص أبدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التولد فيما يسهل اجتماع
أجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد فيما تعذر ذلك لقربه من
الاعتدال وضيق عرض مزاجه فخلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من المادة التى تحصلها الغاذية
ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعل الله
النفس ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيأ فشيأ الى المادة المفصولة فتزيدها
مقدارها فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى أن يتم الشخص فاذا النفس النباتية
النامية انما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا ويستبقى
النوع بتوليد مثله ويخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة أربع قوى أخرى
الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة أما الجاذبة فهى التى تجذب الغذاء المحتاج اليه وهى موجودة
فى جميع الاعضاء أما فى المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء
ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق
أو بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير أن تدفعه اليها فتعين
الثانى ولهذا نجد جذب المرىء والمعدة الغذاء من فوق عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذى ولان
المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقىء بعد غيره وان تناوله المغتذى أولا وأما فى الرحم
فانها اذا كانت خالية عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث فيها يحس الانسان عنها وقت الجماع انه
احليله ينجذب الى داخل وأما فى سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة أى الصفراء والدم والبلغم
والسوداء مختلطة فى الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها فى كل عضو
لما اختص بخلط خاص وأما الهاضمة فهى التى تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو
ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزأ من المغتذى وفعل الغاذية احالته الى ما يكون
جزأ من المغتذى بالفعل وللهاضمة أربع مراتب الاولى مبدؤها فى الفم وهو عند المضغ ولهذا
كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخة وتمامها فى المعدة وهو أن يصير
الغذاء جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا الثانية فى الكبد وهو أن يصير بعد الانحدار

من المعدة اليه بحيث يحصل من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء وهو أن يصير بحيث يصلح أن يكون جزأ من العضو وأما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى أن تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة و بين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء في المعدة اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا يجود الهضم حينئذ وفعلها في الرحم أن تحتوي على المني بحيث تمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزول المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس سائر الاعضاء وأما الدافعة فهي التي تدفع الفضل والمهيأ لعضو آخر اليه والذي يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع مافيها الى أسفل وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها أيضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة ۞ قال ﴿السابع في بقاء النفس النفس لا تفنى بفناء البدن لما سبق من النصوص احتج الحكماء بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول في مقدمتيه تقريرا واعتراضا ثم قالوا انها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى و وجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص وكانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة به معتقدة للاباطيل الزائغة تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية و يأسها عن حصولها الخالدة مخالدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان اكتسبت من البدن هيئات كريهة واخلاقا ذميمة عذبت لملائمتها اليها وتعذر حصولها لها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول جعلنا الله من السعداء الابرار و بعثنا في زمرة الاخيار والسلام على من اتبع الهدى﴾ أقول المبحث السابع في بقاء النفس الناطقة بعد الموت النفس لا تفنى بموت البدن أما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء النفس الناطقة غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به وأما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولاشك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز أن يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه فان محل قوة الفساد هو القابل للفساد قبولا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا به فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالقوة فاذا في النفس أمران مختلفان فيلزم تركبها من أمرين أحدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل من الجزأين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو امكان العدم وهو غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وأيضا لم لا يجوز أن تكون النفس مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم أن تكون جسما وأيضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد أن تكون مادية أجيب عن الاول بأن هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب عن الثاني بان الهيولى التي هي مخالفة لهيولى الاجسام يجب أن تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وحينئذ لا يخلو اما أن تكون ذات وضع أولا والاول محال والا يلزم أن تكون جسما أو أن تكون ذات وضع جزأ لما لا وضع له وكلاهما محالان والثاني لا يخلو اما أن تكون موجودة بانفرادها أو لم تكن موجودة بانفرادها فان كان الاول كانت عاقلة لذاتها لما ستعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف ومع

هذا المطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما أن يكون للبدن تأثير في اقامتها أولا والاول محال والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت بطلان ذلك والثاني يلزم أن تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود منه واستحالة الجسم أن يكون آلة لها وحافظا العلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها وبقاؤها وأجيب عن الثالث بان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي أن تكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان حدوث النفس أي الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصير كاملة فتحدث النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة بصير البدن بحيث لا يكون مستعد القبول أثر المدبر فتنقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز أن يكون الشئ محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز أن يكون الشئ محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فبالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهرها وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهرها لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع أجزائه بخلاف تحققه فحينئذ لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض و يكون محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد ثم قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان جوده أي افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وبتقدس ذاته عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات البدنية منتهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق المذمومة معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات الرديئة التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والخلقية منخرطة في سلك المجردات المتقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة بالله تعالى معتقدة للاباطيل الزائغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقديسه وتنزيهه عنه نالت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية و يأسها عن حصولها خالدة مخلدة وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله و بوجوب وجوده كما ذكروا كتسبت من البدن هيآت كريهة واخلاقا ذميمة وملكات رديئة لكن لم تعتقد أباطيل زائغة عذبت بميلانها اليها وتعذر حصولها لها الامدة بحسب رسوخ تلك الملكات ودوامها فيها حتى تزول وتزحزح عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ﴿ قال ﴾ الكتاب الثاني في الالهيات وفيه ثلاثة أبواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الاول في العلم به وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود الاثر فلو أثر الشئ في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال أما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسل العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احداهما من معلول معين والاخرى

من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الثانية الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وان لم تستغرق يلزم انقطاعها والاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضا متناهية الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو أمر خارج عنه والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه هو الآحاد التي لا نهاية لها لانه ان أريد بالمؤثر الكل من حيث هو الكل فهو نفس المجموع وان أريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أثر واحد وهو محال فكان المؤثر داخلا وقد أبطلناه الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل على وجوده وجهان الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد وأن يكون واجبا أو منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق أو مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده أو امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه ﴾ أقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الكتاب الثاني في الالهيات وذكر فيه ثلاثة أبواب الاول في ذات الله تعالى الثاني في صفاته الثالث في أفعاله الباب الاول في ذات الله وذكر فيه ثلاثة فصول الاول في العلم به تعالى الثاني في التنزيهات الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل أما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة أو أكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود أثره فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين أو أكثر فانه اذا أثر الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز أن يكون هناك شيآن ماهية كل واحد منهما مؤثرة في وجود الآخر أو ماهية أحدهما مؤثرة في وجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود الآخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول حينئذ لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما يتقدم عليه فان وجود كل أثر لماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني لماهية الاول على التقدير الثاني ووجوده لوجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره وأيضا لا يجوز أن يكون الماهية بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها قيل ان أريد بتقدم المؤثر على أثره كونه محتاجا اليه فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وان أريد بتقدم المؤثر على أثره شيء غير الاحتياج اليه فلا بد من افادة تصوره لينظر في صحته وفساده وقيل لا نسلم ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم لكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزأ منها و يجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف

اللازم عن الملزوم والحق أن يقال ان أريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه وجد المعلول فى نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول بالضرورة فى نفس الامر فان وجود المعلول فى نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة فى نفس الامر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها فى نفس الامر وان أريد به أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم لزومه أيضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز عدم لزوم وجود المعلول فى ذلك التقدير المحال وان سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ فى نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا فى نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا فى بطلان الدور فى نفس الامر لا على التقدير وأما التسلسل وهو أن يتلاقى معروضا العلية والمعلولية فى سلسلة واحدة من معلول معين الى غير نهاية فيدل على بطلانه وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احداهما من معلول معين والاخرى من المعلول الذى قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استغرقت الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهى بان تنطبق الاولى من الجملة الثانية على المعلول المعين الذى هو أول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستغرق الجملة الثانية الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الثانية فيلزم تناهيها والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضا متناهية فان قيل لا نسلم ان الجملة الثانية اذا لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الثانية لجواز أن يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهى على غير المتناهى محال وأيضا المحال انما يلزم من المجموع لجاز أن يكون المجموع محالا ويكون كل واحد من أجزائه بالانفراد غير محال فحينئذ لا يلزم كون التسلسل محالا وأيضا هذا منقوض بالحوادث التى لا أول لها والنفوس الناطقة فانهما غير متناهيتين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فيفرض ههنا الانطباق ولا يلتفت الى عجزنا عن توهم الانطباق أو قدرته فنقول ان أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الثانية الاولى لزم تساوى الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الثانية الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد بحسب الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضرورى وعن الثانى ان المجموع ان كان محالا لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية أو فى نفسه وههنا كل جزء من أجزاء المجموع غير محال على تقدير تحقق الاجزاء الباقية فيكون أحد الاجزاء محالا فى نفسه وكل جزء من المجموع ممكن فى نفسه الا كون الجملة غير متناهية فتكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب وأما النقض بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التى لا أول لها فغير وارد اذ الجملة من حيث هى غير موجودة بل الموجود أبدا جزء من أجزائها فلا يتصور التطبيق فى أجزائها أصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التى لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض فى الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق فيها على جزء من الجملة الزائدة شئ فى درجته احتمال أن ينطبق عليه جزء آخر بل الجزء الآخر منطبق على غيره فلا جرم يفضل فى الزائد جزء لا ينطبق عليه شئ وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق انما يتم فى الاشياء التى تكون كلها موجودة فى زمان واحد ولها ترتيب وضعى طبيعى كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه أحد الشرطين الثانى ان مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب وذلك السبب ليس نفس المجموع لامتناع كون الشئ سبب نفسه والا لزم تقدم الشئ على نفسه ولا كل واحد

من آحادها فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لان الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون سبب المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من أجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج هذا خلف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على أجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته جزأ من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم أن يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بالسلسلة ولا يكون في وسطها يكون طرفا تنقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا فان ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان أريد بالآحاد التي هي المؤثرة الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع أن يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشئ مؤثرا في نفسه وان أريد بالآحاد التي هي المؤثرة ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على أثر واحد وهو محال وأيضا يلزم أن يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد أبطلناه قيل ان أردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز أن تكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان أردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلا وأما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فسلم قوله فلا يكون الداخل وحده علة للجملة قلنا ممنوع فانه يجوز أن يكون الداخل وحده علة للجملة اذا أريد بالعلة الفاعل أجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يفتقر في التأثير الى معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز أن يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته أولى بان تكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته وأيضا على تقدير أن يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز أن يكون البعض منها فاعلا لان تعلق المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السواء فليس بعضها أولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض أولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد تتقوم بعلة ذلك البعض من جهتين احداهما بذاتها والاخرى بمعلولها وحينئذ يندفع ما قيل انه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشئ علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته أولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخلو اما أن يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء أو لا فان كان الاول فلا نسلم أنه لا يجوز أن تكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم أن يكون الشئ متقدما على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز أن تكون الآحاد من حيث ان كل واحد من أجزائها موجودة بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد من حيث هي وجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم أنه حينئذ تكون محتاجة الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك حينئذ أجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان

وجود

وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز أن تكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشئ على نفسه بالضرورة وهو محال ولا الداخل فيها لان أى داخل فرض علته أولى بأن يكون علة للآحاد بأسرها فتعين أن يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا ۞ قال (الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان الاول أنه لاشك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى وكل ممكن فله سبب وذلك لابد وان يكون واجبا أو منتهيا اليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني لاشك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض بانه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر في صدر الكتاب فيحتاج الى ذاته فيكون له سبب ملاق أو مباين فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده أو امكانه لما بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه) أقول المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان أحدهما باعتبار الحدوث والآخر باعتبار الامكان الاول انه لاشك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد مالم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فبالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا أخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته أو ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن أو واجب أو ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة تعين أحد الآخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما والا يلزم الانقلاب واذا كان دائما موجودا أو دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا أخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود يجب أن يكون واجبا لذاته أو منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني انه لاشك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب أو ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء أو بواسطة والا يلزم الدور أو التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا يعارض بان يقال يمتنع أن يكون سبب الممكن واجبا ابتداء أو بواسطة لانه لو كان سبب الممكن واجبا لزاد وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا يكون وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات أو صفة من صفاته واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده فيلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر أو كونه موجودا مرتين ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم أن يكون الواجب ممكنا هذا خلف لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير أن يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فتسقط المعارضة ۞ قال (الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته لانه غير متصور بالبداهة ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل عنه موسى عليه السلام أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات أبين وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر وألزمهم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم) أقول المبحث الثالث في معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء والغزالي منا وضرار من المتقدمين أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما بالبديهة أو بالنظر وكل منهما باطل أما الاول فلان ذاته غير متصور

بالبديهة بالاتفاق وأما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل
أما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يمكن لمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه
ولذلك لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما انما هو سؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات
والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على أن حقيقة ذاته تعالى لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم
له اذ لا تركيب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله ألا تستمعون أني سألت عن حقيقته فأجاب
بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر
صفات أبين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما
قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام
صفات أبين وأشار الى أن السؤال عن حقيقته ليس دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما
بينهما ان كنتم تعقلون وأما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وتعالى اما السلوب كقولنا
ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها وأما الاضافات كقولنا قادر عالم
ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عندنا أنها أمر مستلزم للتأثير في الفعل
على سبيل الصحة فحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها ليس الا هذا اللازم وكذلك المعلوم عندنا من علم
الله تعالى ليس الا انه أمر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس
الا هذا الاثر فقد تبين أن حقائق صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير أن تكون معلومة فالعلم
بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانصاف انا لا نعلم من الله
تعالى الا السلوب والاضافات وثبت ان العلم بها لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت أنا لا نعلم ذات الله تعالى
وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم أن طريق المعرفة منحصرة في البديهة والنظر فانه
يجوز أن يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة وألزمهم المتكلمون بان
حقيقة الله تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق أن هذا الالزام ليس بصواب فان
حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص
ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض ۞ قال ((الفصل الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الاول
أن حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لما به يمتاز عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره
فان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب
منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص به كالفصل والعلة لانها معلولة
الذات فلا تقتضي تعين العلة كالجنس والمعلول ولو بان ذلك لجاز أن يتنافى لوازم الامثال وقال قدماء
المتكلمين ذاته يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى به ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك
وأيضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود تدل على اشتراك الذات ويخالفه بوجوب الوجود
والقدرة التامة والعلم التام عند الاكثرين وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم قلنا فلعل مفهوم
الذات هو أمر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك لوجودنا وتميز من وجودنا بتجرده وعدم العروض
لغيره وقد سبق القول فيه)) أقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في
التنزيهات وذكر فيه خمسة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية والجهة
عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة
عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره أي لا تكون مشاركة لغيره في تمام الماهية المشتركة
لانه لو كانت حقيقته مماثلة لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجا عن حقيقتهما

المشتركة بينهما مضافا اليهما فالموجب لما به يمتاز الواجب تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته مماثلة لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة لغيره فايجابها ما يختص بها دون غيره مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب بان موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص بذاته تعالى لا ذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غيره الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فتكون متأخرة عن تعين الذات ضرورة تأخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علته وكذا المعلول لما كان متأخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته ولو جاز ذلك أي لو جاز ان يقتضي الصفة التي هي معلولة الذات الاختصاص لجاز ان يتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لازمة للذات والصفة المميزة لغيره المساوي له في تمام الحقيقة لازمة لذات الغير والصفتان متنافيتان فيلزم تنافي لوازم الامثال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه تعالى ليس غيره واجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وأيضا الوجوه الدالة على اشتراك الوجود دالة على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند أبي هاشم وهي الالهية التي توجب أحوالا أربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المصنف رحمه الله تعالى لعل مفهوم الذات أمر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجود الممكنات ويتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فيه ولا حاجة الى اعادته ۞ قال ((الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه خلافا للكرامية والمشبهة لنا انه لو كان في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف أو لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق ولانه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق وكان محتاجا في تقدره الى مخصص ومرجح وهو محال)) أقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه فنقول الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة واعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية أي أصحاب أحمد بن الكرام اختلفوا فقال بعضهم وهو محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضا لا نهاية له وقال بعض أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب محمد بن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية ولان الحجة على نفي الجهة مشتملة على نفي الجسمية اذا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون

الواجب مركبا ومحدثا هذا خلف أو لا ينقسم فيكون جزأ لا يتجزأ وهو محال بالاتفاق وأيضا لو كان الله في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تقدره بذلك القدر ممكن محتاج الى مخصص ومرجح وهو محال واهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة والاشكال والاكوان أي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور ۞ قال ((واحتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض أو مباينا عنه في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عنه في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشاركه في ذلك فيشاركه في اقتضائهما وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة وأجيب عن الاول بمنع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء وعن الثاني بان الجسم يقتضيهما بحقيقته المخصوصة وعن الآيات بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل بل فيفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف أو تؤول كما ذكر في المطولات)) أقول المثبتون بانه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل على انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى أحدهما هي الاشارة الى الآخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث تكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه أو يكون أحدهما مباينا عن الآخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس محلا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله سبحانه وتعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة وأما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات وأجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر فانا لا نسلم ان كل موجودين يجب أن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مباينا له في الجهة لجواز أن يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه وأجيب عن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والله سبحانه وتعالى لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة وأجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتأويل لظهورها بانها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل لقطعها وحينئذ اما ان يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من أوجب الوقف على الله في قوله وما يعلم تأويله الا الله واما ان تؤول كما هو مذهب المؤولين وقول من عطف قوله تعالى والراسخون في العلم على الله والتأويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء ۞ قال ((الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاول فلانه تعالى لو اتحد بغيره فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد والا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث أو عدم أحدهما وبقي الآخر وأما الثاني فلانه لا معقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب فحكي القول بهما عن النصارى وجمع من المتصوفة فان أرادوا ما ذكرناه بان فساده وان أرادوا غيره فلا بد من تصوره أولا ليتأتى التصديق به اثباتا أو نفيا)) أقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول أما الاتحاد فهو انه كان شئ واحد بعينه صار شئ آخر هذا هو مفهومه الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد

اثنان

اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه حينئذ اما ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم أحدهما وبقي الآخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد أصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد أصلا لانه حينئذ لم يصر الاول الثاني بل عدم الاول قيل لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل أجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد اللذين صارا بهما موجودين ومتعينين اما أن يكون أحد الوجودين الاولين وأحد التعينين الاولين أو وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام أحدهما بالضرورة ويلزم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا أولا والاول يوجب أن يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام أحدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول محال والثاني يلزم منه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان والا يلزم أن يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال وأما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكى القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع المتصوفة فانه حكى عن النصارى انهم قالوا اتحدت الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحدت ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري في عيسى عليه السلام وحكى عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفت هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارفين فان أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فساده وان أرادوا به غيره فلا بد من تصويره أولا ليتأتى التصديق به نفيا أو اثباتا فانه لا يمكن نفيه أو اثباته الا بعد تصور ماهو المراد ۞ قال ﴿الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته اعلم ان صفات الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهي متغيرة ومتبدلة والى أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو محال الثاني ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلا اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته أو منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك عنه وصحة الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة توقف النسبة على المنسوب اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان كل أزلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته أو شيأ من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر محدثا لزم التسلسل وان كان شيأ غير ذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال ولقائل ان يقول انه تعالى لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى أو مختصة لوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلاف لما زال فيكون الكمال مطردا او امكان الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها واحتجوا بانه تعالى لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى لمطلق كونها صفات ومعاني لان القدم عدمي لا يصلح أن يكون جزأ من المقتضي والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته تعالى وأجيب بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة والمصحح لقيام تلك الصفات حقائقها المخصوصة أو لعل القدم شرط أو الحدوث مانع﴾ أقول المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى

غيره كالسواد للجسم والشكل والحسن واما ان تكون متقررة فى الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة فى الموصوف بها يلحقها الاضافة الى امر كلى من تحريك الاجسام بحال ما لزم وما أولياء اذا نيا ويدخل فى ذلك حجارة وفرس وشجر دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلق ما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القدرة الى تحريكها ابدا ما ضر ذلك فى كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا تتغير بتغير احوال المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب فى ذلك ان القدرة مستلزمة للاضافة الى امر كلى لزوما أوليا واذا نيا الى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى الاول والكلى الاول الذى يتعلق به القدرة لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به وأما الجزئيات فقد تتغير وتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة فى العالم الموصوف بها يلحقها الاضافة الى المعلوم تتغير بتغير المعلوم فان العلم بان زيدا ليس بموجود ثم يحدث زيد يصير العلم بان زيدا موجود فتغير الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم بشئ ما يختص الاضافة به حتى ان العلم المضاف الى معنى كلى لم يكف ذلك بان يكون علما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة مستأنفة للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحققها ليس مثل القدرة التى هى هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا تكون متقررة فى الموصوف بل مقتضية لاضافته الى غيره مثل كون الشئ يمينا وشمالا فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة فى الموصوف يتبعها اضافة لازمة أولا حقة فالموصوف بها اذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى تقريره فى المتن فنقول صفات البارى تعالى وتقدس تنقسم الى اضافات لا وجود لها فى الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات صفات محضة لا وجود لها فى الاعيان وهذه الاضافات متغيرة متبدلة والى أمور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير صفاته لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضى لصفاته ذاته وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع أن يكون الموجب للشئ باقيا والشئ منتفيا الثانى ان كل ما يتصف به البارى تعالى فهو صفة كمال لامتناع اتصافه تعالى بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه تعالى بحادث لصح اتصافه تعالى به أزلا لانه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا الى قابلية لازمة وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا الى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية أخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته الى قابلية لازمة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا الى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن الذات فصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة أزلا وصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث فى الازل وهو محال لان الازل عبارة عن نفى الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال فثبت ان كل أزلى لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون أزليا فلو كان الله متصفا بالحوادث لم يكن أزليا لكنه أزلى فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا يتم بدون

التعرض لعكس النقيض فانه اذا ثبت أن الازلى لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحادث لان الله تعالى أزلى وكل أزلى لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحادث قيل صحة اتصاف الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة فى نفسها ولا يلزم من ثبوت احداهما ثبوت الاخرى فان معنى صحة اتصاف الذات بالصفة أزلا ان هذه الصفة لو كانت فى نفسها ممكنة لكانت الذات قابلة لها وهذا لا يستدعى كون الصفة فى نفسها صحيحة وأجيب بانه لا نزاع فى أن صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها متوقفة على صحة وجودها لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققها وتحققها متوقفة على صحة وجودها ولقائل أن يقول صحة الاتصاف بها غير متوقفة على صحة وجودها فان صحة صدور المقدور عن القادر لا تتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك فى صحة الصدور منه الرابع المقتضى للصفة الحادثة ان كان ذاته تعالى أو شيأ من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات ولوازمه الى حدوث الحادث فى ذلك الوقت أو قبله على السواء فكما جاز حدوثه فى ذلك الوقت جاز حدوثه قبله فحدوثه فى ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضى للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا فننقل الكلام فى مقتضى ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضى للصفة الحادثة شيأ غير ذاته تعالى وغير شئ من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقرا فى صفته الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والمصنف اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أن لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز أن يقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضى لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه ممنوع وأما على الثانى فبان يقال قولكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم ويمنع أنه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف وأما اذا كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز أن تقتضى ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطردا ومحفوظا فى ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة يجب أن تكون صفة كمال فنعدز وال الصفة السابقة يلزم النقص للخلو عن صفة الكمال لانا نقول يجوز أن يكون كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذى اختص بها فلا يلزم أن يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل أن كل واحدة من الصفات المتعاقبة انما هى كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التى هى بعدها وهو متصف بها وأما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نسلم أنه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به أزلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة المحدثة لم يكن امكان الاتصاف بها قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق فى الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التى هى قبلها أو بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها فى ذلك الوقت وأما على الرابع فبان يقال المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز أن يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا احتج الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه تعالى لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما أن الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات أو معانى لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له فى صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف أمر وجودى

والامر العدمي لا يكون جزأ من الامر المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى لمشاركتها الصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام وأجيب عن الاول بأن التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني أن المصحح لقيام تلك الصفة القديمة حقائقها المخصوصة أو لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز أن يكون شرطا للامر الوجودي أو لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق أنه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ۞ قال ((الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية وانها تابعة للمزاج وأما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء وقالوا من تصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك أن كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به)) أقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى أجمع العقلاء على أنه سبحانه وتعالى غير موصوف بشئ من الالوان والطعوم والروائح واللذائذ الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج التي هي كيفية حادثة عن تفاعل العناصر والله تعالى منزه عن الجسمية والتركيب قال الامام والمعتمد في أنه تعالى غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع والاصحاب قالوا اللون جنس تحته أنواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال وبالنسبة الى بعض صفة نقصان وأيضا لفاعليه لا تتوقف على تحقق شئ منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الباقي فوجب أن لا يثبت شئ منها ثم قال ولقائل أن يقول لم تدعي أنه ليس البعض أولى من البعض في نفس الامر أم في عقلك وذهنك والاول لا بد فيه من الدليل فلم لا يجوز أن يكون ماهيته ذاته تستلزم لونا معينا من غير أن نعلم نحن ذلك الاستلزام والثاني مسلم لكن لا يلزم من عدم علمنا بذلك المعين وأما عدمه في نفسه فلا ولقائل أن يقول التمسك بالاجماع في العقليات يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع أنه لا يجوز أن يكون محلا للاعراض لامتناع انفعال ذاته وقال أيضا اتفق الكل على استحالة الالم أما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل الا في الجسم وهو ضعيف لانه يقال هب ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب أن يكون موجد الملتذ به قبل ان أوجده لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع لكن ايجاد الشئ قبل ايجاده محال وان كانت حادثة كان محل الحوادث والحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا تألم به ولا شك ان كماله تعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا يبعد أن يلتذ به وان يستلزم ذلك أعظم اللذات قال الامام والجواب انه باطل باجماع الامة والحق ان اللذة والالم اللذين من توابع المزاج لا شك في استحالتهما عليه تعالى وأما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب أن يكون موجدا للملتذ به قبل ان أوجده لان الداعي لايجاده قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير أن يكون الملتذ به من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مغايرا لداعي اللذة أو كان داعي الايجاد أيضا قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور وبالجملة لانه المذكورة لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع ولا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه أن يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان اللذة في حقه تعالى هو عين علمه بكماله وتقرير الالم والفرح اللذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تعالى ليس بمفيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك باجماع الامة يفيد في عدم

اطلاق لفظى اللذة والالم عليه تعالى لان كل صفة لا يقارنها الاذن الشرعى لا يوصف به الله تعالى أما في المعنى الذى ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفى الالم عنه تعالى لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف ولا منافى له تعالى ۞ قال ((الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو شارك فيه غيره امتاز عنه بالتعين و يلزم التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما فلا يوجد شئ منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد وأيضا فان أراد أحدهما حركة جسم فان أمكن للآخر ارادة سكونه فليفرض وحينئذ اما أن يحصل مرادهما أو لا يحصل مراد كل واحد منهما او كلاهما محال أو يحصل مراد أحدهما وحده فيلزم عجز الآخر وان لم يمكن فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ولا يجوز التمسك به بالدلائل النقلية لعدم توقفها عليه)) أقول لما فرغ من الفصل الثانى شرع في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين و يلزم التركيب فيكون ممكنا هذا خلف قيل فيه نظر لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية أجيب بانه ما ادعى المصنف بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب مطلقا وهو كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وأن يمتاز بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وحينئذ يكون واجب الوجود المعين فيه أمران وجوب الوجود الذى هو نفس ذاته والتعين الذى هو زائد عليه ولا يجوز أن يكون علة التعين ذاته ولا لازم ذاته والا لم تحقق اثنينية فيكون تعينه لامر غير ذاته وغير لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين والا لكان مغاير الما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزأين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا لغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه هذا بناء على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل والا لكان اما داخلا في الماهية أو خارجا عنها وكلاهما باطل على ما تقدم ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته فالواجب لذاته أولى بان يكون ممكنا لذاته هذا خلف وأيضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل وأيضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية ومخالف له في الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران فاما أن لا يكون بينهما ملازمة وهو محال ولا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب وكلما كان كذلك استحال أن يكون واجبا لذاته أو يكون بينهما ملازمة ويمتنع أن يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع أن يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب هذا خلف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فقط واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين الاثنين كان من الواجب أن يقتصر على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وفيه نظر لان الخلف انما يكون لو كان الواجب معلول الغير لا الوجوب أما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون واجبة بصفة يقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون الموصوف

بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل على مذهبه فانه نقيض اللاوجود المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه قوله وان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا عادة لما مضى وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا ان اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطئ والمهرب الذي هرب اليه أخيرا أن الوجوب بالذات مقول على الوجودين بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا يدري الى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على الاثنين لانه اما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا فلا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في أحدهما فهو ممكن وان كان عرضيا لهما أو لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا لا يقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا أن المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص بل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس هو الآخر قلنا سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية ووجه آخر يدل على نفي الشريك ان الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما فتكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما من الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة مضافة اليهما فان كانت كل في واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وأيضا لا تكون خصوصية أحدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وأيضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب أن تتخصص وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية أخرى ويلزم الدور أو التسلسل أو افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم أن يكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج الى معروضه فهو ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وأيضا يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود عارض لهما فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية ووجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكيم مسبوق بتقرير مقدمتين احداهما أن الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعيان قد يتفقان في أمر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في أمر مقوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان في الاعيان المتفقان في أمر مقوم لهما مشتملان بالضرورة على أمرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف فيه والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما اما مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين وهو اللزوم أو مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما أن يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما أن يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع أن يكون الحيوان ناطقا وأعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزام التقابل التنافي بين اللازم والملزوم

واما

واما العرض فاما أن يكون ما يتفقان فيه عارضا لما يختلفان به وهذا أيضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية واما أن يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا أيضا غير منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية وثانيهما أن ماهية الشئ قد يجوز أن تكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشئ قد تكون سببا لصفة أخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطقية للمتعجبية ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجبية للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب الماهية التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز أن تكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز أن يكون شئ منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للموجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشئ اذا كان متعينا لان الشئ الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجدا لغيره ثم ان واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود أي بعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك أي لانه واجب الوجود أي ان لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر أي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول الغير لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما للماهية غيره أو لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية أو صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما للماهية غيره أو لازما للصفة غيره وهو محال لانه حينئذ يلزم أن يكون الوجود بسبب ماهية غيره أو بسبب صفة أخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم أو جزء منه علة أو معلولا مساويا للازم أو لجزء منه أو كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع أن يكون علة للتعين لان العلة يجب أن يتعين قبل المعلول ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو أن يكون الملزوم علة للازم أو جزءا من علته أو يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم أن يكون واجب الوجود معلولا وهو محال وان كان واجب الوجود عارضا لتعينه فهو أولى بان يكون معلولا أيضا لان العارض للشئ مفتقر الى ذلك الشئ والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة لتعينه والا لكان لازما له فيكون تعينه لغيره فيتضاعف الافتقار فيكون أولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول أيضا لانه لا يجوز أن يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب أن تتعين قبل المعلول ويمتنع أن يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول أيضا لانه لا يجوز أن يكون الوجود الواجب علة لتعينه والا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين ولا أن يكون التعين علة لمعروضه والا لكان لازما له لا عارضا فتعين أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ثم التعين لا يمكن أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ اما أن تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول ولما بطل الاقسام الاربعة

الحاصلة من كون تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كون تعين واجب الوجود عين كونه
واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجهين
أحدهما انه لو فرض الهان لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما أي يكون جميع الممكنات مقدورة بالنسبة
الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورين والامكان
وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدور الكل واحد منهما فيكون كل منهما
قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شئ من الممكنات لانه ان وجد شئ من الممكنات فاما أن لا يكون
واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح أما على تقدير
أن لا يكون واحد منهما مؤثرا فظاهر لانه حينئذ يلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح وأما على تقدير
أن يكون المؤثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه
باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت أنه لو وجد شئ من الممكنات على تقدير أن
لا يكون واحد منهما مؤثرا فيه أو يكون أحدهما مؤثرا فيه دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم
باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شئ من الممكنات وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم
اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد بالشخص فلا يوجد شئ منهما فثبت أنه لو فرض الهان لا يوجد
شئ من الممكنات واللازم باطل فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب الثاني انا لو فرضنا الهين فان
أراد احدهما حركة جسم فان أمكن للآخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال والا لكان ممتنعا لا ممكنا وحينئذ اما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا
وساكنا وهو محال أو لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو محال
أو يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر فعجزه ان كان أزليا يكون محالا لان العجز انما يعقل عما
يصح وجوده في الازل ووجود المخلوق في الازل محال فالعجز عنه أزلا محال وان كان حادثا فهو أيضا محال
لان هذا انما يعقل لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القديم وهو محال وان لم يكن
للآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها لما ذكرنا ولانه اذا كان
كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل
الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعل السكون لولا هذا فاذا قصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على
الآخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الآخر أولى من العكس فاذا يستحيل أن يصير
قصد احدهما مانعا للآخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة
الدلائل النقلية غير متوقفة على أن الاله واحد ۞ قال ((الباب الثاني في صفاته تعالى وفيه فصلان
الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله وفيه مباحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه
تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف فاما أن
يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو محال أو على ارتفاعه فيلزم حوادث
متعاقبة لا أول لها وهو أيضا محال لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا طبق بما مضى الى يومنا
فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شئ ساوى الزائد الناقص وان كان انقطع الاول والثاني
انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا قيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده أزلا قلنا وجوده سابقا
من الموجب لم يكن ممتنعا سلمناه لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده قيل الجملتان غير موجودتين فلا
توصفان بالزيادة والنقصان ونوقض بالزمان قيل لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطا مختارا قلنا لان كل
ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز
أن يكون حالة البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فهي اما أن يكون حال الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر)) أقول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته أي الثبوتية وذكر

فيه فصلين الاول فى الصفات التى يتوقف عليها أفعاله الثانى فى سائر الصفا الفصل الاول فيه أربعة
مباحث الاول فى القدرة الثانى فى أنه تعالى عالم الثالث فى الحياة الرابع فى الارادة المبحث الاول فى القدرة
ذهب جميع المليين الى أن تأثيره تعالى فى ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى أنه يصح منه فعل العالم
وتركه وذهب الفلاسفة الى أن تأثيره فى وجود العالم بالايجاب على معنى أن العالم لازم لذاته كتأثير
الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وابطال حوادث لا أول لها
والقادر هو الذى يصح أن يصدر منه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة وانما يترجح أحد
الطرفين على الآخر باتصاف وجود الارادة أو عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك وانما
الخلاف فى أن الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن بل انما
يحصل بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم
والقدرة وكون الارادة علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل
معهما بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعى الذى هو ارادة
جازمة لا يدعو الا الى معدوم والعلم به بديهى والحجة على أنه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينافى
كون تأثيره فى العالم بالايجاب والاول ثابت لما ثبت أن العالم حادث فانتفى الثانى بيان المنافاة أنه تعالى
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره فى وجود العالم على شرط حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده
عنه على شرط قديم أو لم يتوقف على شرط أصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان توقف
تأثيره فى وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجود شرط حادث أو على ارتفاعه فان توقف
تأثيره فى وجود العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة
لا نهاية لها وهو محال وان توقف تأثيره فى وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة
منقضية لا الى أول وهو محال أيضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا طبق بما
مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن فى الثانى أى فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من الحوادث بازائه فى
الاول أى فى جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شئ من الحوادث ساوى الزائد أى
الثانى الناقص أى الاول فان الثانى زائد على الاول بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل
مساويا لجزئه وهو محال وان كان فى الثانى ما لا يكون بازائه فى الاول شئ انقطع الاول فيلزم تناهيه
والثانى زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثانى أيضا متناهيا لان الزائد على المتناهى بمقدار متناه
متناه فان قيل لا نسلم ان البارى تعالى لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم
قوله لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نسلم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا
وهو ممنوع فان وجود العالم فى الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم فى الازل لكان اما متحركا أو ساكنا وكل
منهما محال فوجوده فى الازل محال فتخلف الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده أزلا فان صحة صدور الاثر عن
المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر أجيب بانا لا نسلم ان وجود العالم فى الازل ممتنع فان وجوده
ساكنا فى الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الازل ممتنع سلمنا امتناع
وجود العالم فى الازل لكن كان من الممكن أن يتقدم وجوده على ما وجد بمقدار يوم فانه لو وجد قبل أن
يوجد بمقدار يوم لم يصر بذلك أزليا فكان يجب أن يوجد قبل أن يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع
قيل لا نسلم انه اذا كان البارى موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه
حوادث متعاقبة لا الى أول قلنا مسلم لزومها قوله وهو محال ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله
متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان
الجملتين غير موجودتين لان احداهما توجد على سبيل التعاقب والتقضى فلا يوصفان بالزيادة والنقصان
فان الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات لا المعدومات ونوقض قولهم الجملتان غير موجودتين فلا

يوصفان بالزيادة والنقصان أو الزيادة والنقصان بالزمان فان أجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ يصح أن يقال زمان دورة تامة لفلك زحل أزيد من زمان
دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر أنقص من زمان دورة تامة لفلك الشمس ولقائل
أن يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى أول متوقف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين
محال لا لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي غير موجودة فان
الموجود أبدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها أصلا فان قيل ماذكرتم من الحجة
لا يقتضي الا أن يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز أن
يكون موجد العالم وسطا مختارا بان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس
بجسم ولا جسماني قادرا مختارا وذلك القادر المختار هو الذي أوجد العالم بالقدرة والاختيار قلنا ممنوع
لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه
بالايجاب لا يجوز أن يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي أن يكون تأثير المؤثر فيه اما حال
الحدوث أو حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن أن يكون أثرا
للموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى أول وهو محال ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون
تأثير الواجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نسلم أنه يلزم ايجاد الموجود
وانما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى
هذا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال أجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم
حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي هي غير الماهية من حيث هي موجودة أو معدومة وان
كانت لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يحققها أي يوجدها لا ان
يحقق وجودها فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور أجيب بان المراد بحال الوجود زمان وجود الاثر أو آن وجوده ولا محذور في
أن يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر أو آن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان
معا لكن الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر وبالزمان
معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه حال الوجود ايجاد الموجود
لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر وأيضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة
لا الى أول غير ممتنع ۞ قال ﴿احتج المخالف بوجوه الاول أن المؤثر في العالم ان استجمع الشرائط
وجب الاثر والا كان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع وأجيب بان
القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من
كل الوجوه والهارب من السبع يسلك أحد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب
أصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان المؤثر استجمع له شرائط الممكنة ووجود الفعل موقوف
على تعلق الارادة به الثاني ان اقتدار القادر نسبة متوقفة على تميز المقدور في نفسه المتوقف على
ثبوته فيلزم الدور ونوقض بالايجاب ثم أجيب بأن التميز في علم القادر لا في الخارج الثالث أن المقدور لا
يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والمقابل له ممتنع فانتفت الممكنة وأجيب بان الممكنة حاصلة في
الحال من الايجاد في الاستقبال أو حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه الرابع
الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا ولا فعلا وأجيب بان القادر هو الذي يصح منه أن يفعل
وأن لا يفعل لا أن يفعل الترك﴾ أقول احتج المخالف أي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات

لا

لا قادر بوجوه أربعة الأول ان المؤثر فى وجود الشىء ان استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية من الشرائط وجوديا كان أو عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط لكان فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة أنه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط وأجيب أولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة فى المؤثرية لا يجب أثره بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال اليه فى الحالتين فلا يمتنع الترك حينئذ قوله لكان فعله تارة وتركه تارة أخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير ترجيح احدهما على الآخر كان الجائع يختار أحد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح أحدهما على الآخر وكذلك الهارب من السبع أو العدو يسلك أحد السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض ان تجويز ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضى الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فيسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر أحد مقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح أحد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان فى حدوث الحادث أو فى أحد مقدورى القادر وتخصيص أحدهما بالجواز والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذى يكون فعله تبعا للارادة وداعية والداعى يكفى فى الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل منهما أحد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان الترجيح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضى عدم الوقوع وأجيب ثانيا بان المؤثر استجمع الشرائط الممكنة فلا يمتنع الفعل عنه ووجود الفعل متوقف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافى تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعى وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها الثانى ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور يتوقف على ثبوته فى نفسه وثبوت المقدور متوقف على القدرة عليه فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل بالايجاب صحيحا يلزم ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر فى الاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب تميزه عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر فى نفسه وثبوت الاثر فى نفسه متوقف على الايجاب فيلزم الدور ثم أجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو فى علم القادر لا فى الخارج وكل متميز ثابت فى العلم لا فى الخارج وثبوته فى العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته فى الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فتمكنه بالضرورة حال حصول أحد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا أو عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا تكون المكنة حال حصول أحد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع وأجيب بان ما ذكرتم يقتضى نفى المكنة حال حصول أحد الطرفين ونحن لا نقول

بالمكنة من الطرفين حال حصول أحدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال أو نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور ومع عدم الالتفات الى ماهو عليه من وجود أو عدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ماهو عليه من وجود أو عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ماعليه من الوجود أو العدم واجب أو ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود أو معدوم فانه من حيث هو موجود أو معدوم واجب أو ممتنع وكل منهما غير مقدور ولاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور ولا من ايجاد ذات المقدور الموجود أو المعدوم وقيل على الاول ان المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال محال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فيلزم المحال الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب أن يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا وأجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد أي غير فعل الترك ۞ قال (فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبتها الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد والواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من ان تغيرات الاحوال مرتبطة على تغيرات أحوال الكواكب وأجيب بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المضافين وجزء العلة وشرطها ولازمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والتزم وقالت المجوس هو قادر عليه الا انه لا يفعله لحكمة ونسبوا مافي العالم من الشرور الى هرمن وأجيب بانه مبني على الحسن والقبح العقليين وسيأتي الكلام عليهما وقال النظام انه تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل أو الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لان القدرة زائلة وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة أو سفه أو عبث وأجيب بان هذه لامور اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العباد وقال أبو علي وابنه انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العباد والا لو أراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف وأجيب بان المكره ولا يقع اذا لم يتعلق به ارادة أخرى) أقول لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه قادر على كل الممكنات مذهب أصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق سنشير اليهم والى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبتها الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان ماعدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع وهما يحيلان المقدورية قيل القائل ان يقول أعرفت بالبديهة ان المخصص محال ههنا أم بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية مافي الباب ان يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه والحق ان يقال انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه تعالى دليل على انه قادر على الكل وقالت

الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا ولقائل ان يقول انهم على وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم ففيه حينئذ يجوز ان يصدر عنه أكثر من واحد لا يقال الوجود المطلق اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا لانا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز أن يكون مؤثرا لكنه جاز أن يكون شرطا لتأثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم أن يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان من الامور الاعتبارية شرطا لتأثير المؤثر وباعتبارهما يصدر من الواحد الكثرة وقال المنجمون مدبر هذا العالم أي عالم العنصريات وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب وأوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات أحوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وأجيب عنه بان غاية ما ذكرتم ان تغيرات أحوال هذا العالم مرتبة على تغيرات أحوال الكواكب وأوضاعها وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المضافين فان كلا من المضافين مرتب على الآخر وجودا وعدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان أحدهما ليس بعلة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساوية في الوجود للمعلول والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر هرمن ويعنون به ماملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير هو الذي يكون جميع أفعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع أفعاله شرا ومحال أن يكون الفاعل واحدا وأفعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل أن يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوه قال صاحب التلخيص لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس الى واحد خيرا وبالقياس الى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المصنف والتزم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور أما ان فعل القبيح محال فلانه يدل على جهل الفاعل أو حاجته وهما محالان على الله تعالى والمؤدي الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله متحقق لان القدرة تامة لان القبيح حينئذ يكون محالا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد أي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال وأجيب بان الفعل في نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة أو سفها أو عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانما تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذلك الفعل وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر الدواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدور الله تعالى فلو أراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف وأجيب بان الممكن وهو لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة أخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا بين القادرين اذا أخذ من حيث هو غير مضاف الى أحدهما أما بعد الاضافة الى أحدهما فممتنع

الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل
البدل وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر ۞ قال ﴿ الثانى انه تعالى عالم ويدل
عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثانى ان من تأمل أحوال المخلوقات
وتفكر تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة
مبدعها وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياها والهامه لها الثالث ان ذاته
تعالى هوية مجردة حاضرة له فيكون عالما بها اذ العلم حضور الماهية المجردة وهى مبدأ جميع الموجودات
والعالم بالمبدا عالم بما دونه لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما
بالجميع الرابع انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب أن يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل
ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل ذاته مع غيره فيكون حقيقته مقارنة له اذ التعقل يستدعى حضور
ماهيته فى العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها كونها فى العقل لانه مقارنتها العقل واشئ لا يكون شرطا
فى نفسه فيصح اقتران ماهيته الموجودة فى الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل الا ذلك وكل من
يعقل غيره أمكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته وكل ما يصح للمجرد وجب
حصوله له اذ القوة من لواحق المادة لا سيما فى حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته
والوجهان الاخيران معتمد الحكماء وفيهما نظر ﴾ أقول المبحث الثانى فى ان الله تعالى عالم ويدل عليه وجوه
أربعة الاول ان الله تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فانه
تعالى يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثانى ان أفعاله تعالى
محكمة متقنة لان من تأمل فى أحوال فى المخلوقات وتفكر فى تشريح الاعضاء ومنافعها وفى هيئة الافلاك
وحركاتها وأوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها قوله وما يرى من عجائب أفعال الحيوانات فمن اقدار
الله تعالى اياها والهامه لها اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل ان احكام الفعل أى كونه ذا ترتيب لطيف
وتأليف عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب أفعالها وترتيبها اللطيف
وتأليفها الغريب كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها
ليست بحكيمة عالمة قطعا تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب أحوال الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى
اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى وأوحى ربك الى
النحل الآية وكل من كان أفعاله محكمة متقنة فهو عالم فان أمثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يتكرر
وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل الثالث أن ذاته تعالى هوية مجردة عن المادة ولواحقها حاضرة
له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته تعالى مبدأ
لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدا عالم بما له المبدا لان من علم ذاته
علما تاما علم لوازمه التى هى بلا وسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره فعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم
كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذى هو ذو المبدا فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها
فى سلسلة السببية النازلة من عنده اماطولا كسلسلة السببية المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب أو
عرضا كسلسلة الحوادث التى تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى
يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى الرابع انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم
بذاته لما سبق وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح أن
يعقل لان كل مجرد قائم بالذات يكون منزها عن الشوائب المادية مقدسا عن العلائق الغريبة التى
لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل
يعمل بها حتى تصير معقولة وان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل الذى من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم
بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يمتنع ان ينفك

تعقله

تعقله عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ يستدعى تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا آخر يصح أن يكون مقارنا له اذا وجد فى الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة هى امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التى هى أعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل وغير مشروطة بها والا يلزم الدور وكون الشئ شرط نفسه هذا خلف فثبت ان صحة المقارنة المطلقة لا يشترط فيها كونها فى العقل لان كونها فى العقل مقارنتها فى العقل فلو اشترط فى صحة المقارنة المطلقة كونها فى العقل يلزم أن يكون مقارنتها فى العقل شرط المقارنتها فى العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشئ لا يكون شرط نفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر فى الخارج فاذا وجد فى الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التى لا تتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال فى المحل وذلك لانه اذا كان مجردا قائم الذات امتنع أن يكون مقارنته للغير لحلوله فيه أو حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر فى هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان وتعين أن يكون صحة المقارنة باثالثة وهى صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد فى الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارن لمعقول آخر مقارنة المحل للحال وكل ما هو كذلك يصح أن يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا مقارنة المعقول فى الموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم بالذات يصح أن يكون عاقلا لغيره وكل من يصح أن يكون عاقلا لغيره أمكنه أن يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعى الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير فتعقل انه يعقل ذلك يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل أنه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته فيجب أن يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته أو حصول مثاله والثانى باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين أن يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل لا يغيب عنه فيجب أن يكون عاقلا لذاته دائما ويجب أن يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لاسيما فى حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المصنف وفيهما نظر اما فى الاول منهما فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة لان حضور الشئ للشئ يقتضى شيئين ويمتنع أن يكون الشئ شيئين وأيضا العلم هو حصول صورة الشئ فى العالم ويمتنع حصول الشئ فى نفسه وحصول مثاله فيه ولئن سلم أنه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ للغير صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده وأما فى الثانى منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح أن يعقل فانه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع أن يعقل على رأيكم ولئن سلم أن كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره لاحتمال أن يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم بعض المجردات يصح أن يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها فى العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل

فان الاولى مقارنة الحالين فى محل والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز أن يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان الوجهين على الوجه الذى ذكرنا فى الشرح اندفع عنهما أكثر هذه الانظار ۞ قال ((احتج المخالف بوجوه الاول انه لو عقل شيأ عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه وحصول الشئ فى نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه ثم أجيب عنه بان علمه بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثانى ان علمه لا يكون ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا وقد سبق الجواب عنه الثالث لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا وأجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته لا كمال ذاته من حيث انه متصف بها)) أقول احتج المخالف أى النافى لانه تعالى عالم بوجوه ثلاثة الاولى انه تعالى لا يعقل شيأ لانه لو عقل شيأ لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيأ لعقل انه يعقل ذلك الشئ بالقوة القريبة من الفعل لما مر وفى ضمن ذلك عقله لذاته وأما بطلان اللازم فلان التعقل اما هو اضافة بين العاقل والمعقول أو حصول صورة المعقول فى العاقل وأياما كان يستحيل أن يكون الشئ عاقلا لذاته أما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشئ ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين وأما الثانى فلاستحالة حصول الشئ فى نفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه فانه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شئ ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه ثم أجيب عنه بان علمه تعالى لذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضى تغاير علمه وذاته فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشئ ونفسه ولا حصول الشئ فى نفسه والحق ان علمه لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما سنبين ان شاء الله تعالى الثانى ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سنذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون ذاته قابلا له وفاعلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع فى أن يكون ذاته تعالى قابلا وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما أن يكون صفة كمال أو لا يكون صفة كمال وأياما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره أى العلم الذى هو صفة كمال وهو محال وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص وأجيب بان العلم صفة كمال ونمنع كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال هذه الصفة لكونها صفة ذاته لا ان هذه الصفة كمال ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال ۞ ((وفروع الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى الكل على السواء فلو أوجب كونه عالما بالبعض أوجب كونه عالما بالباقى وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلى اذ لو علمها جزئيا فعند تغير المعلوم يلزم الجهل أو التغير فى صفاته قلنا يتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية بالتعلق والمتعلق)) أقول ذكر فروعا بنى على القول بانه تعالى عالم الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هى لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما أوجب ذاته كونه عالما بالبعض أوجب كونه عالما بالباقى لانه لو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته فى كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو محال قيل للقائل ان يقول أعرفت بالبديهة ان المخصص ههنا محال أم بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غاية ما فى الباب ان تقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص أو امتناعه والحق انه تعالى عالم بالكليات والجزئيات الكلى على الوجه الكلى والجزئى على الوجه الجزئى كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات أى يعلم

الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظني منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع أيضا ثم تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توالي أسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني أما الذي يحكم به انه وقع الآن أو قبله أو بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع أو لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي وهو أن العاقل يعقل ان بين كون القمر في أول الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي من شان القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الامور أمرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده ولا احتجاج على أنه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كالوعلم كون زيد في الدار الآن فعند تغير المعلوم أي عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل أو التغير في صفاته لانه ان بقي العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته أجاب المصنف بانا لا نسلم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم تتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته بل التغير في اضافة الصفة وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير في الاضافات لا يوجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط وللقائل ان يقول العلم حصول صورة متقررة مقتضية لاضافته الى معلومه فتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين ذلك التعلق الاول فان من علم ان شيأ ليس بموجود ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فتتغير الاضافة والصفة الاضافية معا فان كون العالم عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك أن يكون عالما بجزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل فيها وفي العلم الذي يلزمه تلك الاضافة أيضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم الباري تعالى ما لا يتناهى والا لكان ما لا يتناهى معلوما هذا خلف ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم يغاير العلم بغيره لانه يمكن أن يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية تكون العلوم أيضا غير متناهية وأما بطلان اللازم فلانه يلزم أن يكون في العالم موجودات غير متناهية وهو محال أجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها فيكون كل واحد منها متميزا وكل واحد منها متناه وعن الثاني بان العلم القائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق جائز وللقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي معلوم وكل

معلوم متميز فغير المتناهى متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهى متناه فالصواب ان يمنع الكبرى بأن المتناهى وغير المتناهى معلومان ولا يلزم منه تناهى غير المتناهى ولقائل ان يقول على الجواب الثانى ان العلم بكل شئ مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة ﴿ قال ﴿الثانى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين وكذا قدرته لنا البديهة تفرق بين قولنا ذاته و بين قولنا عالم قادر وأيضا العلم اما اضافة مخصوصة وهى التى سماها الجبائيان عالمية أو صفة تقتضى تلك الاضافة وهى مذهب أكثر أصحابنا أو صور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية أو بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو غير ذاته وفساد الاتحاد قد سبق ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضية لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا سبق جوابه الثانى لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بها كفر بالاجماع ألا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو اثباتهم الاقانيم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة فما ظنك بمن أثبت ثمانية أو تسعة ولزم التركيب فى ذاته لانه يشارك الصفة فى قدمه ويتميز عنها بخصوصية وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وأجيب بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة والنصارى وان سموا ما أثبتوه صفات لانهم قائلون بكونها ذوات فى الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة أعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم عدمى فلا يلزم التركيب من الاشتراك فيه الثالث عالمية الله تعالى وقادريته واجبة فلا يعلل بعلم وقدرة وأجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات له لا بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية الرابع لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى ان يعلم و يقدر الى الغير وهو محال وأجيب بان ذاته تعالى اقتضت صفتين موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية فان أردتم بالحاجة هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان أردتم غيره فبينوه﴾ أقول الفرع الثانى انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا قادر بقدرة مغايرة لذاته ولنحرر اولا محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان نفاة الاحوال من أصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات و زعم أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا موجودتين ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدتين على الذات وعند أصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودان وأبو هاشم ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها وعندنا ان هذه الامور معلومة فى أنفسها وأبو على الجبائى يسلم انهما معلومة ومثبتوا الحال من أصحابنا زعموا ان عالمية الله تعالى صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من أصحابنا لم يذهبوا الى أن العالمية معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة مادلت الا على اثبات أمور زائدة على الذات وأما على الامر الثالث فلا دليل عليه لبتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب قال الامام قول أبى هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور فى نفسه امتنع التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا تتصور بانفرادها وقد تصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور أصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول أبى هاشم ان الحال لا تعلم نفسه ولكن يعلم الذات عليه وحينئذ يكون ما قاله الامام حقا وأما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشئ وفاعلا له اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا وافلاطون ذهب الى قيام الصور المعقولة بذواتها حذرا من نفى العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤن ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفى العلم ومن لزوم كونه قابلا

وفاعلا

وفاعلا ومن كون صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ أبو على بن سينا أثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد عالم وأبطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها او القول باتحاد العاقل والمعقول واتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود يعقل كل شئ فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته قيوما أى علة للممكنات لزم قيوميته تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التى هى معقولاته لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة فى الذات مقومة اياه وجاءت أيضا كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تنافى وحدة علتها الملزومة اياها أى وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة له والاول تعالى يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت أسماؤه لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدانيته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول تعالى فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة فى ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته لانه حينئذ معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة فى ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيأ فى الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وهذه كلها مخالفة لظاهر مذهب الحكماء وللشيخ ان يقول لا محذور فى شئ من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذى هو حقيقته وجهة وجوده المطلق الذى هو من لواحقه ولا يستحيل حينئذ أن يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولات المترتبة ولا يستحيل أيضا ان يتقرر فى ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيأ فى الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احداهما الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتبارى والاعتبارى لا يصلح ان يكون علة للوجودى لانا نقول الاعتبارى لا يجوز أن يكون فاعلا للوجودى لكن يجوز ان يكون شرطا لتأثير الفاعل أو شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم فى الصادر الاول لكن يلزم على مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئى على طريق الجزئى لان العلم بالجزئى على طريق الجزئى يقتضى أن يكون صورة الجزئى من حيث هو جزئى متقررة فى ذاته والجزئى من حيث هو جزئى قد يتغير فان لم تتغير صورة الجزئى المتقررة فى ذاته بتغير الجزئى يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير فى صفته الحقيقية ولنرجع الى شرح ما فى الكتاب قوله انا البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر وهذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وأيضا العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها الجبائيان أبو على وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضى تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب أكثر أصحابنا الاشاعرة أو صور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية أو صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ أبى على بن سينا ومن تابعه وأيا ما كان فهو غير ذاته تعالى وأما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه أربعة الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فتكون ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوف بها فيكون فاء

مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا قد سبق جوابه فى مباحث العلة والمعلول من أن الواحد يجوز أن يكون قابلا وفاعلا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذى يلزمه الوجود المطلق ففيه جهتان فيجوز أن يكون قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثانى لو قامت بذاته صفة فلا تخلو اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة أقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة أى العلم وأقنوم روح القدس وهو الحياة والذات واحدة متصفة بهذه الصفات الثلاث واذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فما ظنك بمن أثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب أكثر المتكلمين أو تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب فى ذاته لانه تعالى حينئذ يشارك الصفة فى قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصية فيلزم التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال وأجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته تعالى قديمة قوله يلزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات القديمة أيضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلاثة التى هى الوجود والعلم والحياة وهى صفات قديمة أجيب بان النصارى وان سموا ما أثبتوه من الاقانيم الثلاثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال أقنوم الكلمة أعنى العلم الى بدن عيسى عليه السلام والمستقل بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا كفرهم الله وأما قولهم ولزم التركيب فى ذاته تعالى فممنوع قولهم لان ذاته تعالى تشارك الصفة فى قدمه مسلم وكذا قولهم ويتميز عنها بخصوصية ولكن لا يلزم من التشارك فى القدم والتميز بالخصوصية التركيب فى نفس الذات فان القدم عدمى لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم أو بالغير فلا يلزم التركيب فى الذات من الاشتراك فى القدم الذى هو عدمى الثالث ان كل واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجبة والواجب بوجوبه يستغنى عن العلة فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة وأجيب بان العالمية انما لا تعلل اذا كانت واجبة بذاتها وأما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذى هو واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادرية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته على الذات لاحتاج فى أن يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه محال ان يكون فى انه عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج فى أن يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير وأجيب بان ذاته تعالى اقتضت صفتين هما العلم والقدرة موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان أردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان أردتم بالاحتياج غير هذا المعنى فبينوه أولا حتى نتصوره ونتكلم عليه اعلم أن للمحققين طريقة حسنة فى اثبات علم البارى تعالى بيانها ان العالم كما لا يفتقر فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يفتقر أيضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعلم شيئا بصورة تتصورها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعلم تلك الصورة بغيرها بل كما تعلم ذلك الشئ بتلك الصورة كذلك تعلم تلك الصورة بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العالم مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى علمك بتلك الصورة بل حصولها لك شرط فى علمك بتلك

الصورة وكونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في علمك بها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر من غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فذاته وعلمه ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم والعلم والمعلوم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار فذاته وعلمه بذاته سبب لعلمه بالصادر الاول فكما أن السببين أي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار كذلك الاثران أي الصادر الاول وعلمه تعالى به شئ واحد بالذات من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للاول تعالى والثاني متقررا فيه فكما ان التغاير في السببين اعتباري فكذلك في الاثرين فاذن وجود الصادر الاول هو نفس علمه تعالى به من غير افتقاره الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها او حلول صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر أو عرض وكل منهما ممتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو أثر للاول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله فوجود أعيان الموجودات علمه تعالى وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجودها الحالة في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وأن الله قد أحاط بكل شئ علما وقال الله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور يعلم السر وأخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد أحاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية ۞ قال ((الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكماء وأبو الحسين الى أن حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقون الى أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم تكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بتلك الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باتصافه تعالى بتلك الصفة ويندفع بان ذاته المخصوص كاف في التخصيص والاقتضاء)) أقول المبحث الثالث في الحياة اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء وأبو الحسين البصري الى أن الحياة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون أي الجمهور منا ومن المعتزلة الى أنها عبارة عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه بهذه الصفة تقريره انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص ذاته بهذه الصفة لاجل صفة أخرى والا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل ويندفع هذا الدليل بان ذاته المخصوص كاف في هذا التخصيص والاقتضاء ۞ قال ((الرابع في الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء هي علمه بانه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية وفسرها أبو الحسين بعلمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب ولا مكره والكعبي بعلمه تعالى في أفعال نفسه وبامره تعالى لافعال غيره وقال أصحابنا وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة

زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير لا بد له من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شأنها التأثير والايجاد والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين أو وجوده مشروط باتصال فلكي أو علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت أو بما في حدوثه فيه من المصلحة يرجحه لان خلاف المعلوم والاصلح محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع أيضا فان الافلاك لبساطتها كما أمكن ان تتحرك على هذا الوجه أمكن ان تتحرك على خلافه وان تتحرك بحيث تصير المنطقة دائرة أخرى وان تكون الكواكب في جانب غير ما هي فيه والعلم بان الشئ سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا تكون منه وأما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكره احتج المخالف بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال وأجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها)

أقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدوره عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون هذا العلم عناية وفسر أبو الحسين البصري الارادة بعلمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة بعلمه تعالى في أفعال نفسه بها وفسر الارادة بامره تعالى لافعال غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى أفعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى أفعال غيره بامره بها وقال أصحابنا وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها او بعدها يستدعى مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو أيضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون مقدور آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هى الارادة وأيضا من شأن القدرة التأثير والايجاد الذى نسبته الى كل الاوقات على السواء وشأن الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد غير الترجيح لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشئ غير ذلك الشئ لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلذلك اختص حدوثه بذلك الوقت أو وجود كل حادث مشروط باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ثم بسببها تتولد هذه الحوادث فى عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم للاتصالات الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة لها الى المخصص أو علمه تعالى بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ما علم الله تعالى عدمه محال وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه فى ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال أو علمه تعالى بما فى حدوثه فى ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال فان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا فى الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم الى العمل لانا

نقول

نقول لايجوز ان يكون امكان وجود حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا ولا يجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه حينئذ يكون الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع أيضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما أمكن ان تتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس أمكن ان تتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما أمكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة على هذا الوجه أمكن ان تتحرك بحيث تكون المنطقة دائرة أخرى غيرها وكما أمكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هي فيه أمكن ان تكون في جانب غير ما هي فيه واذا كان كذلك فننقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا يتسلسل فلا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشئ سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشئ بحيث سيوجد لان العلم بان الشئ سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم والا يلزم الدور ولا يجوز أن يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وهي ممنوعة فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت بغرض لكان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله محال بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت بغرض لكان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذى هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا بغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال وأجيب بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشئ في ذلك الوقت لذاتها لا لغيرها

قال ((فرع ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة في ذاته تعالى لنا وجهان الاول ان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة به فلو كانت ارادته محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل الثانى قيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة بذاته ممتنع لما سبق)) أقول هذا فرع على انه مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فنقول ارادة الله تعالى غير محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله تعالى صفة حادثة يخلقها الله تعالى في ذاته لنا وجهان الاول ان وجود كل حادث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق فلو كانت ارادة الله تعالى محدثة احتاجت الى ارادة أخرى ولزم التسلسل قيل لقائل أن يقول عليه انكم أبيتم الارادة لترجح أحد وقتى الايجاد على سائر أوقاته وجوزتم ان للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك ان من جوز للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح يلزمه ذلك وأما من لم يجوزه فلا يلزمه الثانى ان ارادة الله تعالى لو كانت حادثة فاما أن تكون قائمة بذاتها أو قائمة بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تعالى بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات البارى وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص قوله وكونها لا في محل مفهوم سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان ذات الله تعالى لا في محل والارادة أيضا لا في محل فكان اختصاص ذاته تعالى بالارادة أولى من غيره وتقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح أن يكون مخصصا ولهم أن

بقوله لا نسلم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء قلنا لا نسلم فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر أولى من اختصاص غيره به وأما الثالث فمحال لانه تعالى لا يجوز أن يكون محلا للحوادث لما سبق ۞ قال ﴿ الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول فى السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير وليس فى العقل ما يصرفها عن ظواهرها فيجب الاقرار بهما ولانه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات حال حدوثهما وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو اقناعى لانه متوقف على ان كل حى يصح أن يتصف بهما وان عدم اتصاف الحى بهما نقص وللمخالف أن يمنعهما احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محل الحوادث وهو محال وأجيب عنهما بانهما صفتان قديمتان مستعدتان للادراك وهو تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة أو ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال وأجيب بمنع الصغرى ﴾ أقول الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث الاول فى السمع والبصر الثانى فى الكلام الثالث فى البقاء الرابع فى صفات أخر الخامس فى التكوين السادس فى انه تعالى يرى المبحث الاول فى السمع والبصر اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقال حجة الاسلام والكعبى وأبو الحسين البصرى السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيجب الاقرار بها بالمقتضى السالم عن المعارض واذا كان سميعا بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها اعلم أن العقل دل على استحالة ادراكه تعالى بآلات جسمانية فيكون السمع والبصر فى حقه تعالى لا يكون بآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء أو الى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بآلات جسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل أنه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فان لم يتصف البارئ تعالى بهما كان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المصنف وهذا الاستدلال اقناعى لانه متوقف على أن كل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم أن يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما فى جميع الاحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال حياته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما كما أن الحياة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته غير قابلة لهما فكذلك ههنا سلمنا أن ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق فى ذات الله تعالى وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحى بهما نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشئ عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول أن سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله حادث بيان الملازمة أن السمع والبصر لا يتحققان بدون المسموع والمبصر فلو كان السمع والبصر قديمين كان المسموع والمبصر قديمين أيضا وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت أن ذاته تعالى يمتنع أن تكون محلا للحوادث وأجيب

عن

عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان تعدان المتصف بهما الادراك المسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثانى السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو ادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله محال فلا يكون سميعا بصيرا وأجيب بمنع الصغرى فانا لا نسلم ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو ادراك ا مشروط بهما بل السمع والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما ۞ قال ((الثانى فى الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى خلافا للحنابلة والكرامية أو بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم النفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة لانه تعالى قد يخالفهما فانه تعالى أمر أبالهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن و امتناع ارادته لما يخالف علمه محال والاطناب فى ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول)) أقول المبحث الثانى فى الكلام تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير متوقف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم الصلاة والسلام اذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة على وفق دعواهم يعلم صدقهم من غير أن يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فيجب الاقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا فى معناه واتفق أصحابنا على ان كلامه تعالى ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة و يمتنع أن يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فانهم قالوا كلام الله تعالى أصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف ولا صوت يقومان بغيره تعالى خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجد الحروف وأصوات دالة على معان مخصوصة فى أجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة فانه تعالى أمر أبالهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته تعالى بما يخالف علمه لانه لو أراد ايمان أبى لهب لوجب وقوعه واذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا الكلام فيه قال المصنف الاطناب فى ذلك قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل ۞ قال ((فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق فان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال)) أقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص فى حق الكاذب والنقص على الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب قيل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور أجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلى لا ينازع فيه أحد والاولى أن يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء وان كانوا مختلفين فى تعليله ۞ قال ((الثالث فى البقاء ذهب الشيخ الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته ونفاه القاضى وامام الحرمين والامام واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل وبان كونه باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشئ حال حدوثه لا يكون باقيا ثم يصير باقيا والتبدل والتغير ليس فى ذاته تعالى ولا فى عدم ونوقض بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه و بقاء الحوادث مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع و مقارنة الزمان من المعانى المعقولة التى لا وجود لها فى الخارج)) أقول المبحث الثالث فى البقاء ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضى أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازى البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان

باقيا بالضرورة وان كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به تعالى لكان واجب الوجود لذاته واجبا لغيره هذا خلف بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به تعالى ولا شك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره هذا خلف احتج الشيخ بان الشئ حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس فى ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا فى عدم البقاء اذ عدم البقاء يستحيل أن يصير باقيا فتعين أن يكون التبدل والتغير فى صفة زائدة وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا يلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة لان الشئ لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث ليس وصفا ثبوتيا زائدا ثم قال المصنف المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التى لا وجود لها فى الخارج

قال «الرابع فى صفات أخر أثبتها الشيخ وهى الاستواء واليد والوجه والعين لظواهر الواردة بذكرها وأولها الباقون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف فى الايمان بها والرد الى الله تعالى» أقول المبحث الرابع فى صفات أخر أثبتها الشيخ أبو الحسن الاشعرى الظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام أو الثمانية وهى هذه السبعة مع البقاء والشيخ أبو الحسن الاشعرى أثبت صفات أخر اثبت الاستواء صفة أخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة أخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله تعالى ولتصنع على أعينى واحتج من حصر الصفات فى السبعة أو الثمانية بأنا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات وهى لا تتيسر الا بطريق ولا طريق الا الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نسلم أن الاستدلال بالافعال وتنزيهه تعالى عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم أن لا طريق لنا فى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر فى اثباتها وانما أثبتها الشيخ لورود النصوص بها أو كونها غير مرادفة لسائر الصفات والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف فى الايمان بها بعد نفى ما يقتضى التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى

قال «الخامس فى التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فان متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة متعلقة بامكان الشئ والتكوين بوجوده قلنا الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين هو التعلق الحالى ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال الله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون» أقول المبحث الخامس فى التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة والمكون حادث قال الامام القول بان التكوين قديم أو محدث يستدعى تصور ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة فى وجود الاثر فهى عين القدرة وان أردتم به أمرا ثالثا فبينوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد أصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة فى امكان الشئ والتكوين مؤثر فى وجوده أجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة فى كون المقدور ممكنا فى نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا أن يكون تأثير القدرة فى وجود المقدور تأثيرا

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة فى وجود المقدور لكان تأثيرها فى المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين وبلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة تنافى هذه الصحة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم أن الحنفية انما أخذوا التكوين من قوله تعالى انما أمرنا لشئ اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع والايجاد والخلق ألفاظ تشترك فى معنى وتتباين بمعان والمشترك فيه كون الشئ موجدا من العدم مالم يكن موجودا وهى أخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهى خاصة بما يدخل فى الوجود منها وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هى صفة تقتضى بعد حصول الاثر تلك النسبة وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة فى امكان شئ فليس بصحيح انما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه والقول بازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشئ لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعنى اذا أراد الله تعالى خلق شئ من مقدوراته كان حصول ذلك الشئ واجبا لا بمعنى انه كان واجبا قبل أن يخلقه قوله ان كان المراد به صفة مؤثرة فى وجود لاثر فهو عين القدرة فجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات أثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم والحق ان القدرة والارادة مجموعهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة أخرى ۞ قال (السادس فى انه تعالى يصح أن يرى فى الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشاف البدر المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام أو اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية أما الاول فيدل عليه وجوه سمعية أربعة الاول أن موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحال لكان سؤاله جهلا أو عبثا الثانى انه تعالى علقها باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن فكذا المعلق به الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وأما الثانى فلتقدسه عن الجهة والمكان واستدل بان الجسم مرئى لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قيامه اما بجزء واحد فيكون أكبر مقدارا فينقسم أو باكثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو محال والعرض أيضا مرئى فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث أو الوجود والاول عدمى فتعين الثانى واعترض عليه بان التأليف عرض والصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب وان سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركا وجوديا فان المختلفين قد يشتركان فى أثر واحد والصحة لما كانت عدمية جاز أن تكون علة لعدم وان سلم فلم لا يجوز أن يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع) أقول المبحث السادس فى أنه تعالى يصح أن يرى فى الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين فى الآخرة انكشاف البدر المنير المرئى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئى فى الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير الى المرئى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى فى الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التى يجدها الانسان حين مارى الشئ بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئى فى الغير أو اتصال شعاع خارج من الغير الى المرئى عند المواجهة فهى حالة أخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع ثم مع

الرؤية بهذا المعنى أما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سأل الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعبثا وللخصم أن يقول سؤال موسى عليه السلام عن لسان قومه بدليل قوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة الثانى ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل أيضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل لا نسلم أنه علق الرؤية على أمر ممكن بل على أمر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على الماضى صار بمعنى المستقبل أى لو صار مستقرا فى المستقبل فسوف ترانى وما صار مستقرا فى الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذى يتم به علية العلة فان مادخل ان عليه هو شرط يتم به علية العلية ولم تتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن الجبل حال ما علق الله الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط وأجاب الامام بانا سلمنا أن الجبل فى تلك الحالة كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الآية ليس الا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول الحركة فاذن القدر المذكور فى الآية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور فى الآية فوجب القطع بالصحة قيل عليه ان المذكور فى الآية هو وقوع السكون فى حال النظر الى الجبل الذى عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون التى يلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج أن النظر اما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة المسبب من أحسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم أره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم تتعين الرؤية للارادة بل يحتمل أن يكون المراد غيرها على ان له تأويلا آخر وهو أن يحمل الى على واحد الآلاء وحينئذ يكون معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة أى منتظرة أو يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة قيل التأويلان باطلان أما الاول فلان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم وأما الثانى فلان النظر الى الثواب لابد وان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمار الزيادة من غير دليل فلا يجوز أجيب بان الآية دالة على ان الحال التى عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة أى تظن أن يفعل بها فعل هو فى شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه فى حال استقرار أهل النار فى النار فقد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظارا كرام الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بشارة الوجه أى شدة عبوسته كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار لرؤية فى النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا

لوصوله من النعم لما بينا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج
انه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل
على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن فى الاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بانهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه وأما الثانى وهو
ان يرى من غير ارتسام صورة المرئى فى الغير أو اتصال شعاع الى المرئى وحصول مواجهة فلما عرفت
انه تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة واستدل على المذهب الحق بدليل
مزيف أما تقرير الدليل فلان الجسم مرئى وذلك لانا نرى الطويل والعريض والطول المرئى ليس
بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من أجزاء لا تتجزأ موجودة
بالفعل فالطول اما أن يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التى تألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء
أكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف واما أن يكون قائما
باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال والعرض كاللون أيضا مرئى فالعرض
والجوهر يشتركان فى صحة الرؤية والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين
الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمى لانه
عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمى لا يصلح للعلية فتعين الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية
والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق فى الواجب فتصح رؤيته واعترض
عليه بانا لا نسلم ان الطول مرئى بل المرئى تأليف الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتأليف عرض قائم
بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئى هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية
عدمية والعدمى لا يحتاج الى سبب ولئن سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون
السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان فى أثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب أن
يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث عدمى مسلم قولكم والعدمى
لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمى يصلح لان يكون علة للعدمى وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز
أن تكون معلولة لامر عدمى فجاز أن يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التى هى عدمية
وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله فى حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز أن
يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط أو وجود مانع فان الاثر كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر أيضا
وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية ومما
يحققه ان الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياة الله تعالى لا تصححهما امالان الاشتراك ليس الا فى اللفظ
أو وان اشتركا فى المعنى لكن ماهية الحق أو ماهية صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقديرين فانه يجوز فى
هذه المسئلة ذلك أيضا ﴿ قال ﴿احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وأجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى الآية
لا تدركه جميع الابصار وذلك لا يناقض ادراك البعض الثانى قوله تعالى لن ترانى وكلمة لن لتأبيد النفى
وأجيب بالمنع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا الآية نفى الرؤية فى وقت الكلام
فتنتفى فى غيره لعدم القائل بالفصل وأجيب بان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن
السامع أو لم يكن الرابع انه سبحانه استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال فقد سألوا
موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية
وأجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا الخامس ان الابصار فى الشاهد يجب اذا
كانت الحواس سليمة والشئ جائز الرؤية ومقابلا للرائى كالجسم المحاذى له أو فى حكمه كالاعراض القائمة

به والصورة المحسوسة فى المرآة ولم يكن فى غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها فى رؤية الله تعالى وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب أن نراه الآن واللازم باطل فالملزوم مثله وأجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرائى وأجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله تعالى ايانا) أقول احتجت المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار والاحتجاج بها من وجهين الاول ان ماقبل هذه الآية وهو قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهو على كل شئ وكيل لا تدركه الابصار ومابعدها وهو قوله تعالى يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير مذكور فى معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضا مدحا والقاء ماليس بمدح فيما بين المدحين ركيك مستهجن كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأفضل الناس واذا كان نفى ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال الثانى ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضى أن لا تدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين فى تكذيب الآخر وصدق أحد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران اذ لا قائل بالفرق وأجيب بان الادراك هو الاحاطة وهو رؤية الشئ من جميع جوانبه لان أصله من اللحوق والاحاطة انما تتحقق فى المرئى الذى له جوانب فمعنى الآية نفى الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على سبيل الاحاطة نفى الرؤية مطلقا فان الرؤية على سبيل الاحاطة أخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام وأجيب أيضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام مفيد للعموم فلا يناقض ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشئ من جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون أدركت النار وأدركت الشئ ولا يريدون به رؤيتهما من جميع جوانبهما بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذى من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام لن ترانى وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتأبيد النفى بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفى الرؤية على التأبيد فى حق موسى عليه السلام فيلزم نفيها فى حق غيره اذ لا قائل بالفرق وأجيب بالمنع بانا لا نسلم أن كلمة ان لتأبيد النفى بل لتأكيد النفى بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم فانه قيد بقوله أبدا ومع هذا لم يستلزم تأبيد النفى لانهم يتمنونه فى الآخرة على ان نفى الرؤية على التأبيد لا يقتضى نفى صحة الرؤية الثالث قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى الآية وجه الاحتجاج به أنه تعالى نفى الرؤية وقت الكلام فانه تعالى نفى التكليم الا على أحد الوجوه الثلاثة الوحى ومن وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية أما الوحى فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر أنه يستلزم عدم الرؤية وأما ارسال الرسول وايحاؤه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفى الرؤية وقت الكلام فتنتفى الرؤية فى غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل وأجيب عنه بانا لا نسلم انه نفى الرؤية وقت الكلام قولهم لانه نفى التكليم الا على أحد الوجوه الثلاثة فلما مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحى فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع أو لم يكن الرابع أنه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا

من السماء فقد سألوا موسى عليه السلام أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا أي قال الكفار لولا أنزل علينا الملائكة لتخبر ونا بان النبي عليه السلام مرسل أو نرى ربنا اليأمرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في أنفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا أي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون فثبت ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلا تصح الرؤية وأجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل أن يخلق الله تعالى في أبصارهم ما تقوى به على رؤيته تعالى فان الاستعظام وترتب الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية في الجملة بشهادة أنه تعالى ذم الكفار لعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا أي في الآخرة فدل على أن انقطاع الرجاء عن رؤية الله تعالى في معرض الذم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته تعالى الخامس ان الابصار في الشاهد أي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية أحدها أن تكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا تجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي أو كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها أن لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها أن لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها أن لا يكون في غاية اللطافة وسابعها أن لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها أن لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم أحد هذه الشروط ونبصره اذا حصلت هذه الشروط والا أي وان لم تجب رؤية الشيء اذا حصلت هذه الشروط جاز أن يكون بحضرتنا جبال وأشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة أي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شأنه أن يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو رؤيته وجب أن نرى الله تعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله وأجيب بان الغائب عن الحس وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الابصار تقوى به على رؤيته أو بانه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشروط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لان المقابل والانطباع مستلزمة للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي وأجيب بمنع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع ۞ قال ﴿الباب الثالث في أفعاله تعالى وفيه مسائل الاولى قال الشيخ ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وأبو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه الاول ان الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا لا مختارا وان لم يمتنع

احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر الثانى أنه لو أوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة ويعرف أحيازها الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى لزم جمعهما أو رفعهما أو الترجيح بلا مرجح فان قدرته تعالى وان كانت أعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور المعين على سواء) أقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث فى أفعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل الاولى فى أفعال العباد الثانية فى أنه تعالى مريد للكائنات الثالثة فى التحسين والتقبيح الرابعة فى أنه تعالى لا يجب عليه شئ الخامسة فى ان أفعاله لا تعلل بالاغراض السادسة فى الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ أبو الحسن الاشعرى ان أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له تعالى ولا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضى أبو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وأبو الحسين البصرى والحكماء ان أفعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى فى العبد فانه تعالى يوجد فى العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى المؤثر فى الفعل مجموع قدرة الله وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح أحد طرفى الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهى لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع أحدهما بحسب الارادة فتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها وحينئذ ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا أجيب بان هذا الذى ذكرتم عن المعتزلة قول أبى الحسين البصرى ليس قول سائر المعتزلة والكلام فى ابطال قول سائر المعتزلة لا فى ابطال قول أبى الحسين الثانى لو كان العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى لان نسبة الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها أولى من حصول بعض آخر فيجب أن يتحقق قصد جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى فثبت أنه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعارفا باحيازا السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون فى بعض الاحياز والحركة فى بعضها مع انه لا شعور له بالسكنات ولا باحيازها قيل الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفى عالمية الله تعالى لان مثبتى العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفى العلم الاجمالى والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال أجيب بان الجزئيات المنفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة من الفاعل بالقصد والاختيار وجب أن تتحقق بقصد جزئى والقصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى ويلزم انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن اللهم أن يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل أفعاله لكن لم يبق العلم التفصيلى على ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بان أراد العبد تسكين جسم وأراد الله تعالى تحريكه فاما أن يقع مرادهما فيلزم جمع النقيضين أو لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم

الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت أعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور الواحد والشئ الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت فى أمور أخر خارجة عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثير فى ذلك المقدور بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف ولذلك يقدر قادر على حركة شاقة فى مدة لا يقدر قادر آخر عليها فى تلك المدة ولو كانت القدرتان متساويتين لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وأيضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى وهذا الدليل مأخوذ من دليل التمانع فى ابطال كون الاله أكثر من واحد وهنالك يتمشى لان الالهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى ۞ قال ((احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح تكليفه وأجيب بانه مشترك اذ المأمور به عند استواء الدواعى ومرجوحية داعية ممتنع وعند رجحانه واجب وأيضا ان كان معلوم الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع ومع هذا فان الله تعالى عما لا يسئل عما يفعل وأما الثانى فمن وجوه الاول الآيات التى أضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بأنفسهم بل سولت لكم أنفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن شاء ذكره لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون من يشا الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثانى الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها وهى أكثر من أن تحصى وأجيب بان السعادة والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال امارات ويترتب الثواب والعقاب عليها من حيث انها معرفات لا موجبات الثالث اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس سبحانك انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ونظائره الرابع الآيات الدالة على ان أفعاله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت وأجيب بان كونه ظلما اعتبار يعرض لبعض الافعال بالنسبة الينا لقصورنا ملكنا واستحقاقا وذلك لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارى تعالى مجردا عن هذا الاعتبار وأما نفى الاختلاف والتفاوت فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما)) أقول احتجت المعتزلة على ان أفعال العباد باختيارها بالمعقول والمنقول اما الاول أى المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا أى متمكنا من الفعل أو الترك لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون أفعاله جارية مجرى أفعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح وأجيب بأن ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين أحدهما ان الفعل المأمور به عند استواء داعى الفعل وداعى الترك وعند مرجوحية داعى الفعل ممتنع وعند رجحان داعى الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله وقوعه وجب وقوعه وان علم الله لاوقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وأما الثانى وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التى أضافت الافعال الى العباد وعلقها بمشيئتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك ان الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى

يغير وأما بأنفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم أنفسكم أمرا فصبر جميل وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل أخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر وعورض المنقول بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شئ وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثانى الآيات المشتملة على الوعد والوعيد بها والمدح والذم عليها نحو قوله تعالى ليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها وقوله تعالى ومن أعرض عن ذكرى وقوله تعالى أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله وهى أكثر من أن تحصى وأجيب بان المقتضى للثواب والمدح والعقاب والذم انما هو السعادة والشقاوة قال الله تعالى وأما الذين سعدوا ففى الجنة وقال الله تعالى وأما الذين شقوا ففى النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا أنفسنا وعن يونس انى كنت من الظالمين وعن موسى رب انى ظلمت نفسى وعورض بقوله تعالى عن موسى ان هى الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ونظائره نحو قوله تعالى من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان أفعال الله تعالى لا تتصف بصفات أفعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت أما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم وأما الاختلاف فلقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وأما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن أفعال الله تعالى لزم أن تكون أفعال العباد ليست أفعال الله لان أفعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأجيب بان ما ذكر من الآيات لا يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى أما الآيات الدالة على نفى الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل فى حقيقة الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز أن لا تكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق وتكون متصفة بالنسبة الينا لقصورنا ملكنا أو قصورنا استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدور أصل الفعل عن البارى تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع فى أن الفعل الصادر عنه تعالى يعرض له اعتبار كونه ظلما بالنسبة الينا وأما نفى الاختلاف والتفاوت الذى يدل عليه الآيتان فعن القرآن وخلق السموات اذ الكلام فى القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفى الاختلاف والتفاوت عن أفعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة فى الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلاف والتفاوت ۞ قال ﴿واعلم ان أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نجده من الجمادات وذادهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان العبد اذا صمم العزم فالله يخلق الفعل فيه وهو أيضا مشكل ولصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فيه﴾ أقول اعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله أى نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان

مدخلا فى الاول دون الثانى وذادهم أى منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شئ أى منشئ عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العباد على معنى ان الله تعالى أجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق الله فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف فى الامر والنهى قال المصنف رحمه الله وهذا أيضا مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا واصعوبة هذا المقام أنكر السلف على المناظرين فى هذا المقام لانه بحسب الغالب تؤدى المناظرة الى رفع الامر والنهى والشرك بالله تعالى وقال أهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الامرين فهذا هو الحق وتحقيقه ان الله يوجد القدرة والارادة فى العبد ويجعلهما بحيث لهما مدخل فى الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل فى الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وأسباب لا بان يكون الوسائط والاسباب لذاتهما اقتضت أن يكون لها مدخل فى وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى فى العبد وجعلها بحيث لها مدخل فتكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله فى العبد وجعلها بحيث لها مدخل فى الفعل والاولى أن يسلك فى هذا المقام طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى ۞ قال ((الثانية انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لانه موجد للكل ومبدعه ولانه علم ممن يموت على كفره عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا تتعلق الارادة به احتجت المعتزلة بوجوه الاول أن الكفر غير مأمور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو ملزومه الثانى لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة وأجيب بان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة والرضا من الله تعالى ارادة الثواب أو ترك الاعتراض وقالت الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك أو الخير فيه غالب والمقضى بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير)) أقول المسئلة الثانية اختلفوا فى ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات أولا فذهب الاشاعرة الى أنه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهب المعتزلة الى أنه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت أولا ويريد الخير والايمان والطاعة وقعت أولا والارادة توافق الامر فكل ما أمر الله تعالى يريده واحتج المصنف على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول أنه تعالى موجد لكل ما دخل فى الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجد الشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل ما أوجده بالاختيار يكون مريدا له فانه تعالى مريد لها ولقائل أن يقول هذا الوجه مبنى على انه تعالى خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثانى انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا تتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل أن يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز أن تتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل أيضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا تتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتجت المعتزلة بوجوه أربعة الاول ان الكفر غير مأمور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر أو مدلول الامر

ملزوم للارادة مساومة لها لان الطلب اما نفس الارادة أو مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه وأياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا والكفر غير مأمور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر حينئذ مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل وأجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو أنكر ضرب السيد لعبده وتوعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد مريدا الاتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد بعقاب السيد عند امتثال العبد أمره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد أورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه قيل والاولى ان يقال لو كان الامر نفس الارادة أو مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق الارادة بالشئ تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشئ لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم تتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشئ لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشئ وجد وعلى تقدير أن يكون الامر هو الارادة أو مشروطا بها يلزم أن يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا وأما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى ان يموت على كفره مأمور بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما أورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما يختاره فالسيد يجوز له ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه أن يكون طالبا عقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختارا لوقوع المأمور به بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المأمور به مستلزما طلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نسلم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل لفعله هي الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا تكون الصفة المخصصة بحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي عين الامر أو شرط له هي الثانية ولا يلزم من كون المأمور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني أن المراد هو المقضي لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ولقائل أن يقول قولكم الرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو من قضاء الله تعالى طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث أن الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد قيل لقائل أن يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية اذ الامر هو الارادة الثانية أو مشروط بها وأجيب بان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية كامر المختبر وعن الرابع ان الرضا من الله تعالى ليس نفس ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل أو انتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء

ارادة الفعل وقال الحكيم فى بيان كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى الامور الممكنة فى الوجود منها أمور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر أصلا كالعقول التى لا تشتمل على أمر بالقوة وهى الخير المحض والمصنف أورد فى المثال الملائكة والافلاك ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها فى تكميل الوجود الا ان تكون تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية وتكون بحيث يعرض منها تفرق أجزاء بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى مالا شر فيه والى ما يغلب الخير فيه على شره وهما قد ذكرناهما والى ما يكون شرا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهى مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وكذا القسم الثانى يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا من شر قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن أن تكون لها فضيلتها الا أن تكون بحيث يمكن ان يتأدى أحوالها فى حركاتها وسكناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى أحوالها وأحوال الامور التى فى العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار فى المعاد أو فى الحق أو فرط هيجان غالب عاجل من شهوة أو غضب ضار فى أمر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها ويكون ذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين وأوقات أقل من أوقات السلامة ولان هذا معلوم فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل فى القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض ۞ قال ((الثالثة فى التحسين والتقبيح لا قبيح بالنسبة الى ذات الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وأما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ماليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته أو لصفة فاعله فيقبح من الله كما يقبح منا وكذلك الحسن ثم ان منهما ما يستبد العقل بدركه ضرورة كانقاذ الغرقى والهلكى وقبح الظلم أو استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ولذلك يحكم بهما المتدين وغيره كالبراهمة ومنها ماليس كذلك كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال قلنا المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال كالعلم أو نقص كالجهل أو يكون ملائما للطبع أو منافرا له فلا خلاف فى كونهما عقليين وان كان ما يتعلق به فى الآجل ثواب أو عقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف وقد بان ان العبد غير مختار فى فعله ولا مستبد بتحصيله)) أقول المسئلة الثالثة فى التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى أفعال نفسه فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال وأما بالنسبة الى أفعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وأما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهى عنه شرعا وهو منحصر فى الحرام ان أريد بالنهى نهى التحريم وان أريد بالنهى نهى التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ماليس كذلك أى ماليس بمنهى شرعا ففعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان أريد بالنهى نهى التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح فى نفسه وقبحه يكون لذاته أو يكون لصفة لازمة لذاته أو بوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائى فيقبح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن حسن فى نفسه وحسنه يكون لذاته أو لصفة لازمة لذاته أو بوجه واعتبار ثم ان من الحسن والقبح ما يستبد العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار أو يستبد العقل بدركه استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذى يدل على ان هذين النوعين يستبد العقل بدركهما انه يحكم بهما المتدين أى المعترف بالنبوة المتمسك بدين نبى وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ماليس كذلك أى لا يستبد العقل بدركه

لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فان العقل لا يستبد بدركه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح يطلقان على أمور منها ما يكون صفة كمال أو صفة نقص ومنها ما يكون ملائماً للطبع أو منافراً له ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال وبالقبح ما يكون صفة نقص أو كان المراد بالحسن ما يكون ملائماً للطبع وبالقبح ما يكون منافراً للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبح ما يتعلق به في الآجل عقاب فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب أو عقاب فكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن أو القبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا ❁ قال ﴿الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شئ اذ لا حاكم عليه ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة أوجبوا أمورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فقيل هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها الثواب على الطاعة فقيل تلك الاعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة فقيل هو حقه فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا لعلمه بقبحه واستغنائه عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك﴾ أقول المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شئ لان الوجوب حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب تركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه حينئذ تخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة أوجبوا على الله أمورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل به الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فقيل هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله تعالى قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا وأما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء عن التكاليف والطاعات فقيل تلك الاعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف تقتضي مكافاة وأما العقاب على الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فقيل العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه بل يحسن عفوه كما في الشاهد وأما الاصلح فواجب على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فقيل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين وأما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى ❁ قال ﴿الخامسة ان أفعاله لا تتعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم الاستكمال الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى فجعلها غايات عبث وهو ينافي الغرض الثالث الغرض من

اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله لزم أن يكون الحادث حينئذ وان لا يكون الغرض غرض هذا الحادث وان وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان مالا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال وأجيب بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان كان غيره فلا بد من تصويره أولا وتقريره ثانيا) أقول المسئلة الخامسة ان أفعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المصنف على ان أفعاله تعالى لا تعلل بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشئ والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم أن يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح أن يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة أولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور الله تعالى لان كل غرض يفرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسيط الافعال وجعلها غايات يكون عبثا والعبث محال لقوله تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير توسط شئ الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم أن تكون الحادثة المعينة أيضا حينئذ أى قبل ذلك الوقت لامتناع تأخر الشئ عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع أن يكون غرض الشئ قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم أن يكون الغرض الاول أيضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل أو التنزيه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان أفعاله وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال وأجيب بان المراد بالعبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشئ على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره أولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع لينزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يفرعون على ما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى آخر الا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس بمقدور عليه وأهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس من شان فعله ان يتصف بالقبح وكثير من الناقصين بعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين بحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل عما يفعل بلم وكيف ۞ قال (السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله ومع ذلك فالتفضل انما يقبح ممن يتصور له النفع والضر واحتج منكرو التكليف بان العبد مجبور لما مر فيقبح تكليفه ولانه لو عرى عن الغرض كان عبثا فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له لتعاليه عنه ولا لغيره فانه تعالى قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف

وأجيب بأن حاصل التكليف ايذان من الحق للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمه لا تطلب لميته ولا تسئل علته يعترض ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴿ أقول المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه على القول بالحسن والقبح في أفعاله تعالى والوجوب على الله تعالى وهذه أمور باطلة عندنا ومع ذلك أي مع تسليم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة أعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبر في أفعاله لما مر من ان الكل بخلقه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل أن يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن أن يكون الغرض له ويستحيل أن يكون ذلك الغرض لغيره تعالى فان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيضيع التكليف لانه حينئذ يكون توسط التكليف عبثا وأجيب عنهما بانه مبني على طلب اللمية وهو باطل لانه لا يجب أن يكون كل شئ معللا والا لكانت عليته لتلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة وأولى الامور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه وحاصل التكليف اعلام الحق الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على أصحاب الجنان وأصحاب النيران وفرقان بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا تسئل علته وله ان يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه يسأل ولا يسئل عنه كما قال الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴾ قال ﴿ الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وفيه ثلاثة أبواب الاول في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان أمر معاشه لا يتم الا بمشاركة آخر من ابناء جنسه ومعاوضة ومعاونة ويجري بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع يفرضه شارع يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدقه في مقالته بوعد المسيء بالعقاب ووعد المطيع بالثواب وهو النبي عليه السلام ﴾ أقول لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها وذكر فيه ثلاثة أبواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في النبوة وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا عليه السلام الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل امامن النبوة وهي ما ارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق فاصله بغير الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع أنبياء واما من النبأ الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبأ أي أخبر فالنبي من أنبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس أحد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا أهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون في غيرهذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك في أنهم لا يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبآء قال الشاعر

يا خاتم النبآء انك مرسل * بالخير كل هدى السبيل هداكا

ويجمع أيضا على أنبياء لان الهمزة لما أبدل وألزم الابدال جمع جمع ما أصل لامه حرف العلة كعيد وأعياد ونبأت نبأ من أرض الى أرض اذا خرجت من أرض الى أرض أخرى وهذا المعنى أراد الاعرابي

بقوله

بقوله يا نبيء الله أى الخارج من مكة الى المدينة فأنكر عليه الهمزة وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى أنبياء لكونهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة وأما فى الشريعة فذهب الحكماء الى أن النبي من كان مختصا بخواص ثلاث الاولى أن يكون مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادى العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة لى بدل الثالثة أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى وقد أورد على هذا بانهم ان أرادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط فى كون الشخص نبيا بالاتفاق وان أرادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من أحد الا ويجوز أن يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وأيضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما جاز لبعض جاز أن يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وأيضا ما جعلوه خاصة ثانية لا تكون مختصة بالنبي فانهم معترفون أيضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وأيضا ما جعلوه خاصة ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهى غير مرئية عندهم وفى هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم أرادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض مالم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي وأما قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز أن يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز أن يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب أمزجة مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلاث ليست بخاصة مطلقة بل خاصة اضافية والمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى أن النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده أرسلناك وبعثناك وبلغ عنا وأما بيان احتياج الانسان الى النبي عليه السلام على طريقة حكماء الاسلام فبان يقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر الحيوانات التى يكون ما تحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها لا فى مدة لا يمكن عادة أن يعيش تلك المدة وان امكن فهو عسير جدا فكان أمر معاشه لا يتم بل لا يتيسر الا بمشاركة آخر من بنى جنسه ومعاوضة ومعاونة تجريان بينهما فيما يعن لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد للآخر والآخر يتخذ الابرة له وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم أمر معاش كل من بنى نوعه باجتماع ومعاوضة ومعاونة فاذا الانسان محتاج بطبعه فى معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاونة والمعاضدة ولذلك قيل الانسان مدنى بطبعه فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعاوضة والمعاونة والمعاضدة لا يتم ولا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهى ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات يختار لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الحسية لواحد يستدعى فواتها عن غيره فلهذا يؤدى الى المزاحمة والانسان اذا ازدحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التى لا تنحصر فلا بد من قانون كلى هو شرع يحفظه والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذى ينبغى فاذا لا بد من شارع ثم انهم لما تنازعوا فى وضع الشرع وقع الهرج والمرج فينبغى أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم وتحث على اجابته وتصدقه فى

مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك أتم من الانتظام بدونه فوجب أن يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه أو يخفونه من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم القدير على مجازاتهم ومكافأتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام فيوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب فوجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفته انه واحد حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيأ من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي أن يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليه ما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود ومتكررة في أوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذا ينبغي أن يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب أخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في أمور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها النفع الذي خصوا به فيما هم يولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا يبهرك عجائبه ثم أقم واستقم ۞ قال (الثاني في امكان المعجزات المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل متحدى به على وفق دعواه بعد ادعاء النبوة لا قبلها مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فوقفت عن أفعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدن كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة في قوله عليه السلام لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فتتصل نفسه بقوتها ونقائها عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فتنتقش بما فيها من الصور الجزئية الواقعة في عالمنا فانها أسباب وعلل لوجوداتها مدركة لذواتها ولما يتوقف عليها فينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وربما تعلق ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مشاهد يخاطبه ويشبه أن يكون نزول الكتب بهذا الوجه أو يفعل ما لا يفي به منه أمثاله مثل أن الماء من جريانه وتفجره عن خلال أصابعه وبنانه وذلك بان يسلط الله على مادة الكائنات فتتصرف بمنع نفسه فيها كما يتصرف في أجزاء بدنه سيما فيما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأي الحكماء وأما على رأينا فالله سبحانه وتعالى قادر أن يخص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه) أقول المبحث الثاني في بيان امكان المعجزات المعجزة أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر أحد الامرين لان

المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد قد تكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعى عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ولتتميز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته فى الغلبة والارهاص احداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته وكانه تأسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتادة مثل أن يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهى ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيئات السابقة الى النفس هيآت الى قوى بدنية كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس فان كثيرا ما يبتدئ فيعرض فى النفس هيئة ما عقلية فينقل العلاقة من تلك الهيئة أثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء أنظر أنك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا أحسست بشئ من أعضائك شيأ أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت ألقت العلاقة التى هى بين النفس وبين هذه الفروع هيئة فى النفس حتى يعقل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا يتمكنان من النفس تمكن الملكات فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلق النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتاجت النفس الى هذه القوى أو لم تحتج فاذا اشتد جذب النفس هذه القوى اشتد انجذاب هذه القوى واذا اشتد اشتغال هذه القوى عن الجهة المولى عنها فالامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم يطلب الغذاء فربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن صاحبه فى غير هذه الحالة بل فى عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة والى ذلك وقعت الاشارة بقوله عليه السلام لست كاحدكم أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واعلم أنه لم يقع التحلل فى حال انجذاب النفس الى جناب القدس الاقل مما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك فى المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فالمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة أمرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة وللمتوجه الى جناب القدس معنى ثالث وهو السكون البدنى من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالمتوجه الى جناب القدس أولى بانحفاظ قوته مثال الاتيان بغير المعتاد أن يخبر عن الغيب بان يقع له فى اليقظة ما يقع له فى النوم فان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه فى حال اليقظة أيضا ممكن فان المانع من الاطلاع على الغيب حال اليقظة مانع يمكن أن يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب فى النوم فيدل عليه التجربة والقياس أما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على الغيب فى حال المنام للناظر نفسه والتسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهد ان به وليس أحد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب ألهمته التصديق اللهم الا أن يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر وأما القياس فلان الجزئيات منتقشة فى العالم العقلى نقشا على وجه كلى وفى النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلى باعتبار ذاتها لان النفوس الفلكية جواهر مفارقة غير منطبعة فى موادها بل لها مع الافلاك علاقة كما لنفوسنا مع أبداننا ونقشا على الوجه الجزئى باعتبار الصور المنطبعة فى مواد الافلاك والحاصل أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشين

احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالآلة وللنفس الانسانية أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل فلا يستنكر أن ينقش فى النفس الانسانية بعض الغيب من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الباطن بعمله شغل النفس عن الحس الظاهر ويكاد لا يرى ولا يسمع واذا تجرد الحس الظاهر بعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر أمال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التى يفتقر العقل فيها كثيرا الى آلته وعرض أيضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتعطل عن أفعالها التى لها بالاستبداد أى التعقل واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ضعفت الحواس الظاهرة أيضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به والحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن النفس منه صار فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس الظاهر ويغيب صورة الناقش فى الحس المشترك فيبقى فى حكم المشاهد دون المتوهم كانتقاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت فى ابتداء حال ارتسامها فى الحس المشترك من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس الخارج أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوع الصورة فى الحس المشترك لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية فى الحس المشترك من السبب الداخلى ان المبرسمين من المرضى والممرورين أى الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى فقد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال أو من سبب مؤثر فى سبب باطن وهو النفس التى يتأدى التصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم أى الصورة التى يتعلق بها أفعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا أخذت فى التصرف فيهما ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كانت الصور أيضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا قريب مما يجرى بين المرايا المتقابلة والصوارف عن الانتقاش فى الحس المشترك شاغلان حسى خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطنى كأن الحس الخارج يسلب الحس المشترك ينزاع المتخيلة ويغصبه غصبا وعقلى باطن أو وهمى باطن بضبط التخيل عن الاعتمال أى العمل مع اضطراب متصرفا فيه بما يعنيه من الامور المعقولة أو الموهومة فتشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن المتخيلة من النقش فى الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن أحد الشاغلين الحسى الخارج أو العقلى الباطن أو الوهمى الباطن وبقى شاغل واحد فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصور فى الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشتغل النفس فى النوم بما تنجذب الى جانب الطبيعة المستضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما أن النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل أخذت فى شأنها الشابعتها الطبيعة واشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن فتنجذب طبعا نحو الطبيعة والثانى أن النوم بالمرض أشبه منه بالصحة لان النوم حال يعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء أو اصلاح أمور الاعضاء والنفس تكون فى المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن فلا نفرغ

لفعلها

لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان و جدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف أحد الضابطين فلا يبعد أن يكون الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين فكلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل أقل وكانت تفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على مايقربها اليه أقوى واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي و يتأدى أثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صور جزئية مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم أو في حال مرض مايشغل الحس و يوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذ وهن التخيل يشرع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل الى ذلك النقش وتلقاه أيضا وذلك لامرين اما المتنبه عن هذا الوارد بان يكون أمرا غريبا وحركة التخيل بعد استراحته و وهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه واما الاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال هذه السوانح فاذا قبل التخيل ذلك الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما ستولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحة واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه منه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ماقد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى لانه ربما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف و يفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية فههنا أولى وأحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة والضعف فمنه مايكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ومنه مايكون باستماع صوت ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم من مشاهد يخاطبه ويشبه أن يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه مايكون في أجل أحوال الرتبة وهو مايعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبهه أو الى ضده و بالجملة سريعة التنقل الى مالها تعلق ما به وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الى أن يضبط وهذا الضبط اما لقوة النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وقفت التخيل على ما ترده وتمنعه على أن يجاوزه الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثيل فانه صارف للتخيل عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما وورا كما يفعل أيضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة فان الاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون

ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبط الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس قد تلقفته ثابتة شديدة القلب فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فتكون النفس بها معينة فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك هذه المراتب في هذه الآثار فقط بل في جميع ما يباشره في أفكارك وأنت يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى أشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى أن تحلل بالفكر وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما اقتنص ما أضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطا مستقرا كان الهاما أو وحيا خالصا أو حلما لا يحتاج الى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى أحدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة أن يفعل الانسان ما لا تفي به قوة أمثاله مثل أن يمنع الماء عن جريانه أو ينفجر عن خلال أصابعه وبنانه وذلك بان يسلطه الله تعالى على مادة الكائنات فتتصرف النفس فيها كما تتصرف في أجزاء بدنه وذلك بان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل جوهر مجرد عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام فتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لاكثر أجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر أيضا في أجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء هذا على رأي الحكماء وأما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يختص من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه ❁ قال ((الثالث في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والذي يدل عليها انه عليه السلام ادعى النبوة بالاجماع وأظهر المعجزة لانه أتى بالقرآن وتحدى به ولم يعارض وأخبر عن المغيبات كقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله تعالى لرادك الى معاد وقوله تعالى ستدعون الى قوم أولي بأس شديد وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم الآية وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم صفين ولعباس حين أعجز نفسه عن الفداء أين المال الذي وضعت بمكة عند أم الفضل وليس معكما أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا واخباره عن موت النجاشي وما يحدث من الفتن والعلامات كنائية بغداد ونار بصيرا وما كان من أقاصيص الاولين وبلوغه هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل عنه معجزات أخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه وحنين الخشب وشكاية الناقة وشهادة الشاة المسمومة الى غير ذلك مما ذكر في كتاب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك بينها متواتر فيكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال أيها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه وأيضا لجميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن الدنيا مدة عمره والسخاء في الغاية والشجاعة الى حد لم يفر قط من أحد وان عظم الرعب مثل يوم أحد والفصاحة التي أبكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق والترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء)) أقول المبحث الثالث في نبوة نبينا عليه السلام محمد رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه الاول انه عليه السلام
ادعى النبوة وأظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا
انه أظهر المعجزة لثلاثة أوجه أحدها انه أتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره
فبالتواتر وأما ان القرآن معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى لمعارضته بلغاء العرب وفصحاؤهم
قال الله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله
وامتنعوا من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاماله صلى الله
عليه وسلم وامتناعهم مع توفر الدواعى يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان القرآن معجز
وثانيها انه أخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه عليه الصلاة والسلام أخبر عن
المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا
لما اخبر وقوله تعالى ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد والمخاطب هو النبى عليه السلام
وأراد بمعاد مكة فان معاد الرجل بلده لانه يطوف فى البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم
أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم أولى بأس شديد عند بعض بنو حنيفة
وقد دعى أبو بكر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى بنى حنيفة ليقاتلوهم أو يسلموا وعند بعضهم
أهل فارس وقد دعى عمر رضى الله عنه المخلفين من الاعراب الى أهل فارس ليقاتلوهم أو يسلموا وقوله
تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم أى
ليورثنهم أرض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين من قبلهم أى بنى اسرائيل لما اهلك الجبابرة
بمصر وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم وقد وقع مطابقا لما أخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة
بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا وهم كانوا خائفين فى صدر
الاسلام وقد أنجز الله وعده لهم وقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة وكان مدة خلافة الائمة
الراشدين أبى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن رضى الله عنهم ثلاثين سنة وقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وقوله عليه السلام لعمار بن ياسر رضى الله عنه
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعنى معاوية ومن معه وقوله عليه السلام
لعباس رضى الله عنه حين أسر فى أسارى بدر وطلب النبى عليه الصلاة والسلام فداء نفسه وابن أخيه
عقيل بن أبى طالب وعجز العباس نفسه عن الفداء أين المال الذى وضعت بمكة عند أم الفضل وليس
معكما أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس ما علم أحد غيرى والذى بعثك
بالحق انك رسول الله وأسلم هو وعقيل وكاخباره عليه الصلاة والسلام عن موت النجاشى روى أبو
هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام نعى الناس بموت النجاشى يوم مات وقال لاصحابه صلوا على
أخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى فكبر بهم أربع تكبيرات ثم بان بعد الاخبار أنه مات فى ذلك اليوم
واخباره عليه الصلاة والسلام عما يحدث من الفتن والعلامات أى اشراط الساعة كبنائه بغداد
روى أبو بكر أن النبى عليه الصلاة والسلام قال ينزل ناس من امتى بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر أهلها وتكون من أمصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فتفرق أهلها ثلاث فرق فرقة يأخذون اذناب
البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم
وهم شهداء وكان كما أخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد أغاره بنو قنطوراء يعنى الترك وقد تفرق
اهل بغداد فى تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبى صلى الله عليه وسلم وكاخباره عليه الصلاة والسلام
عن نار بصرى وهى مدينة بالشام فان النبى عليه الصلاة والسلام قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار

من أرض الحجاز تضيء أعناق الابل ببصرى وكان كما أخبر فانه نقل عن الثقات أن نارا خرجت من أرض الحجاز سنة أربع وخمسين وستمائة وقد أضاءت هضابها بحيث رؤيت من بصرى هذه الاخبار عن المغيبات فى الامور المستقبلة وأما الاخبار عن المغيبات فى الامور الماضية فما كان من أقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى أهل التواريخ بحيث لم يتمكن أحد من التخطئة وثالثها بلوغه عليه الصلاة والسلام هذا المبلغ العظيم من الحكمة النظرية كمعرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن بغتة من غير تعلم وممارسة فانه عليه الصلاة والسلام ما كان من قبيلة أهل العلم وكان من بلدة لم يكن فيها أحد من أهل العلم وما سافر سفرا الى بلد أهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام مدة يسيرة علم كل أحد من أعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع أهل العلم وهذا من أجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات أخر كانشقاق القمر روى أنس رضى الله عنه ان أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال انى لاعرف حجرا بمكة كان يسلم على قبل أن أبعث وكنبوع الماء من بين أصابعه قال جابر عطش الناس يوم حديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم أقبل الناس نحوه وقالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب الا ما فى الركوة فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده فى الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا منه قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة ألف لكفانا لكن كنا خمس عشرة مائة وكحنين الخشب قال جابر رضى الله عنه كان النبى عليه الصلاة والسلام اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه الصلاة والسلام عليه صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت أن تنشق فنزل النبى عليه الصلاة والسلام فأخذها وضمها اليه فجعلت تأن أنين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبى عليه الصلاة والسلام فقال أين صاحب هذا البعير فجاء فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله فقال لا اما لا أهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما اذ ذكرت هذا من أمره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه جرجر البعير أى صوت وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى جابر ان يهودية من أهل خيبر سمت شاة مصلية ثم أهدتها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الذراع فأكل منها وأكل رهط من أصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارفعوا أيديكم وأرسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من أخبرك قال أخبرتنى هذه فى يدى يعنى الذراع قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انى رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا أيها الملك ان كنت صادقا فى دعواى فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك أى قام الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن أعداؤه من نسبة الكذب اليه فى شئ من الاشياء وكالاعراض عن متاع الدنيا مدة عمره مع

القدرة عليه شاهده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من رغب فيها ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته عليه الصلاة والسلام فى الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال تعالى ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته الى حد لم يفر قط من أحد وان عظم الرعب مثل يوم أحد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد الباس اتقى به الناس وكالفصاحة التى أبكمت مصاقع الخطباء وأفحمت العرب العرباء وخطيب مصقع أى بليغ وكالاجتراء على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق قال صلى الله عليه وسلم ما أوذى نبى مثل ما أوذيت فصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر أولو العزم وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء فان كل واحد وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبى وهذه طريقة اختارها الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتاب المنقذ الثالث من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عليه الصلاة والسلام فهذه مجامع أدلة نبوته عليه الصلاة والسلام والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات وكتب دلائل النبوة ۞ قال ((وقالت البراهمة كل ما حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما يتوقف فيه فيحسن عند الحاجة اليه مستقبح عند الاستغناء عنه قلنا فاذن فى العقل مندوحة عن النبى صلى الله عليه وسلم قلنا للبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها أن يقرر الحجة ويميط الشبهة ويرشد الى ما يتوقف العقل فيه كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار ومنها أن يبين حسن ما يتوقف العقل فيه ويفصل ما حسنه اجمالا ومنها أن يعين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المتكررة لاستحفاظ التذكر وغيرها ومنها أن يشرع قواعد العدل المقيم لحياة النوع ويعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش ومنها أن يعلم منافع الادوية ومضارها وخصائص الكواكب وأحوالها التى لا يحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفى بها الاعمار وأيضا فالعقول متفاوتة والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم)) أقول قالت البراهمة كل ما حسنه العقل أى كل ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول أو لم يرد لما تقرر فى العقل أن كل ما ينتفع به الانسان وكان خاليا عن امارة الضرر كان الانتفاع به حسنا وما قبحه العقل أى علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول أو لم يرد وما يتوقف العقل فيه أى لم يعلم العقل حسنه وقبحه فيحسن عند الحاجة الى الانتفاع به مستقبح عند الاستغناء عنه لما تقرر فى العقول أن ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسن فانما يستغنى الانسان عنه ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا فاذا فى العقل مندوحة عن النبى عليه الصلاة والسلام يقال ولى فى هذا الامر مندوحة ومنتدح أى سعة ويقال ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب والجواب عنه أنه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المصنف فوائد البعثة على التفصيل فقال للبعثة الرسل فوائد لا تحصى منها أن يقرر الحجة بان تؤكد فيما دل عليه العقل بالاستقلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه أشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى فتبين أنه تعالى بعث الرسول لقطع الحجة وفى تلك الحجة وجوه ثلاثة أحدها أن يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التى يريدها منا أنها ما هى وكم هى وكيف هى وان وجب أصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع مفصلة زالت أعذارهم وثانيها أن يقولوا انك ركبتنا تركيبا سهوا وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بانبياء يبعثون اذا سهونا نبهونا واذا مال بنا الهوى منعونا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من فعل القبيح عذب عذابا خالدا مخلدا لا سيما ونعلم ان لنا فى

الفعل القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لاسيما وكنا قد علمنا انه لامنفعة لك فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا امابعد البعثة اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان عيط أى يزيل الشبهة التى يصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ماتوقف العقل فيه ولايدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات وأحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقفة على السمع ومنها ان يبين حسن ماتوقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفة حسنه وقبحه كالنظر الى وجه العجوز الشوهاء والى وجه الامة الحسناء فان العقل متوقف فى حسنه وقبحه ومنها ان يفصل ماحسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكميتها وكيفيتها ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود والمكررة لاستحفاظ التذكر فى الاوقات المتتالية كالصلاة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم بحياة النوع فان الانسان مدنى بالطبع مظنة للتنازع المفضى الى التقاتل فلابد من عدل مقيم بحياة النوع يحفظه شرع كما ذكر فى بيان الاحتياج الى النبى صلى الله عليه وسلم على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى فى داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عليه السلام واصنع الفلك باعيننا ولاشك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء ومايجرى مجراها أشد من الحاجة الى الدرع وتوقيفها الى اختراعهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التى خلقها الله تعالى فى الارض لنا فان التجربة لاتفى بمعرفتها الابعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم على الاكثر وفى البعثة فائدة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك يعلم خواص الكواكب فان المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولايمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفى بادوار الكواكب الثابتة وأيضا العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار الالهية غزيرة جدا فلابد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلابد من بعثة الانبيا وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه يناسب عقولهم ۞ قال (قالت اليهود لايخلوا اما ان يكون فى شرع موسى عليه السلام انه سينسخ أولا يكون فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه فان لم يكن فان كان مايدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعه فلم يثبت غير مرة قلنا كان فيه مايشعر بنسخه ولم يتواتر اذلايتوفر الداوعى الى نقل أصله أوكان فيه مايدل على الدوام ظاهرا لاقطعا فلايمنع النسخ) أقول قالت اليهود لوكان محمد عليه الصلاة والسلام نبيا لكان كل ماأخبر به صدقا واللازم باطل فانه أخبر ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه تعالى لماشرع شريعة موسى فلايخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى الوقت الفلانى ثم تنسخ أولا يكون قد بين فيها انها تنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التى يتوفر الدواعى على نقلها فوجب ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لايجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانتهاء شرع موسى عليه السلام عند مبعث عيسى وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما للناس بالضرورة وأن يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد صلوات الله عليهما من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انها ستنسخ فان كان قد بين فى شرع موسى مايدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيامة امتنع نسخه لانه تعالى لما بين ان شرع موسى ثابت أبدا فلولم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله تعالى محال ولانه لو جاز ان ينص الله تعالى على التأبيد مع ان التأبيد لايحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده وهذا أيضا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع

موسى عليه السلام انه ثابت أبدا ثم انه لا يبقى أبدا فلم لا يجوز ان ينص الله تعالى على ان شرع محمد عليه السلام ثابت أبدا مع انه لا يكون ثابتا أبدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوام شرع موسى عليه السلام بل بين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت لم يتكرر شرع موسى عليه السلام ولم يثبت الا مرة واحدة لما ثبت في أصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الوجوب الا مرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى عليه السلام على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق ومتى ظهر فساد القسم الاول والثالث تعين صحة الثاني ويلزم امتناع النسخ أجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع موسى ما يشعر بنسخه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما تتوفر الدواعي على نقل أصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل أتم من توفرها على نقل كيفيته أو كان قد بين في شرع موسى عليه السلام ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا ۞ قال «الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر والآخرون جوزوا الكفر عليهم تقية بل أوجبوه لان القاء النفس في التهلكة حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان أولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا تعمد الصغائر وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقا وجوزوا الصغائر سهوا لنا انه لو صدر عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله تعالى فاتبعوه ولكانوا معذبين باشد العذاب كما أوعد نساءه كقوله تعالى يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد في حدود الاحرار وكانوا من حزب الشيطان لانهم يفعلون ما أراده ولم تقبل شهادتهم واستوجبوا الذم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا يناول عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك أولى وأما قوله تعالى عفا الله عنك وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ونحوها فمحمول على ترك الاولى وأما واقعة آدم فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له حينئذ أمة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى وأما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء أو اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك ونظره في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى وقوله اني سقيم اما اخبار عن سقم حالي أو عن متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف حريته فلاشعاره بالقتل واما همه فجبلي اختياري وجعله سقايته في رحل أخيه كان بمواطأته وما صدر من اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم انهم أنبياء وأما قصة داود عليه السلام فلم يثبت على ما ذكر والآية تحتمل غيره وأما قبل الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وانشاء الكذب والاصرار عليه لئلا تزول عنه الثقة بالكلية وجوزوا على الندور كقصة اخوة يوسف والروافض أوجبوا العصمة مطلقا» أقول المبحث الرابع في عصمة الانبياء اتفق الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل أوجبوه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان أولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد

من الانبياء فيؤدى الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وقوم منعوا ان تتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر وأصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان عمدا أو سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر أو ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى واتبعوه فيفضى الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر أو ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب بيان الملازمة ان درجات الانبياء عليهم السلام فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش فكان عذابه أشد كما أوعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد فى حدود الاحرار فحد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما أراده الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون و باطل بالاجماع أن يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفرا وذنب لم نقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل والا لكان أدنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر منهم كفر أو ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر أو الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة وانه لو صدر منهم كفر أو ذنب لانعزلوا عن النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين لا يقال أراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الآية حيث خاطب ابراهيم بقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين لانا نقول عهد الامامة فى الآية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله انى جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه تعالى اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة أولى بذلك أى بان لا ينال الظالمين وأما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء بوجه فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى لنبيه عليه السلام عفا الله عنك لم أذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان الآيتين تدلان على صدور الذنب من النبي صلى الله عليه وسلم أما الآية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب وأما الآية الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب صريح فى صدور الذنب أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادة الصادرة من النبي صلى الله عليه وسلم فى محل العفو والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور فى ان يكون جميع العبادات فى محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات فى محل العفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة أو حصول مضرة ومنها واقعة آدم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فانه يدل صريحا على انه صدر منه المعصية وآدم نبي بالاتفاق أجاب المصنف رحمه الله تعالى بان واقعة آدم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم حينئذ أمة ولا يوجد النبي الا اذا كان له أمة ولقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى أى جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة آدم بان قوله وعصى آدم ربه أراد به وعصى أولاد آدم كما فى قوله تعالى واسأل القرية والذى يؤكده قوله تعالى فى قصة آدم وحواء فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما بالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء وانما اشرك أولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة فزعم الاصم انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى واعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة أمر النهى فقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا مع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد أجيب

عنه بانه يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسى وأيضا عاتبه الله
تعالى على ذلك في قوله تعالى ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وآدم وحواء اعترفا بالزلة وقالا ربنا ظلمنا أنفسنا
فقبل الله تعالى توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان آدم كان متذكرا
للنهي لكنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه أحدها زعم النظام ان آدم فهم من قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة الى الشخص قد يكون اشارة
الى النوع كقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به وزعم آخرون ان النهي
وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل غيره عنده وبالجملة اذا تعارضت
الدلائل فلا خلاص الا بالتأويل أو التوقيف ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم
عليه السلام وهو نبي بالاتفاق أجاب بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من أراد ابطال قول
يفرضه أولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي صلى
الله عليه وسلم ذنب أجاب عنه بوجهين أحدهما ان ابراهيم قال هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار
كما لو قلت لصاحبك وهو أمي ويعتقد انه قادر على الكتابة أنت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء وثانيهما
ان اسناد الفعل الى الكبير اسناد الفعل الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم حمل ابراهيم عليه السلام
على ان جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تأثير النجوم لقوله تعالى فنظر نظرة في
النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما
والكذب ذنب أجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس لتعرف حاله من تأثير النجوم بل نظره في النجوم
كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى
ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله سقيم يجوز أن يكون اخبارا عن سقم حالي أو عن سقم
متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب
أجاب عنه انما أخفى يوسف حريته لاشعاره بالقتل ان أظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف
بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب أجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المرأة جبلي
ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محمودة غير اختيارية ومنها جعل يوسف سقايته في رحل أخيه ليتهمه
بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب أجاب بان ذلك لموافقة أخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون
ذنبا ومنها ما صدر من أخوة يوسف من القائه في غيابة الجب وايذاء أبيهم وكذبهم بأن الذئب أكل يوسف
وكل هذا ذنب أجاب بانا لا نسلم ان أخوة يوسف أنبياء وان سلم انهم أنبياء فما صدر منهم لم يكن في حال
نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امرأة أخيه أوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا أخي له
تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب أجاب بان قصة
داود عليه السلام لم يثبت صحتها على ما ذكروه والآية لا تدل على ما ذكروه بل تحتمل غيره هذا حال
عصمة الانبياء بعد الوحي وأما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر وافشاء الكذب والاصرار على
الذنب لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور كقصة
اخوة يوسف والروافض أوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة أو صغيرة عمدا
أو سهوا قبل البعثة أو بعدها ۞ قال (تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد في الانبياء بتتابع الوحي على التذكر والاعتراض
على ما يصدر عنهم سهوا والعقاب على ترك الاولى وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه
لخاصية في نفسه أو بدنه ومنع بانه لو كان كذلك لما استحق المدح على عصمته ولا امتنع تكليفه ويقوله
تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الي ولولا ان ثبتناك) أقول لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى
عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب

الطاعات اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة والهيئة النفسانية التى تمنع صاحبها عن الفجور الذى هو ارتكاب المعاصى واجتناب الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصى أى معايبها ومناقب الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا تحققت فى النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصى من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصى ومناقب الطاعات يرغب فى الطاعات ويرغب عن المعاصى فيطيع ولا يعصى فتصير هذه الهيئة راسخة وتتأكد هذه الملكة فى الانبياء بتتابع الوحى على تذكر ذلك العلم والاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه متى يصدر عنهم شئ سهوا أو تركوا ما هو أولى لم يتركوا مهملا بل يعاتبوا أو ينبهوا عليه ويضيق الامر فيه عليهم بتأكد تلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية فى نفسه أو بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الامر والنهى والثواب والعقاب وأما النقل فلقوله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى وقوله تعالى ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيأ قليلا فان الآية الاولى تدل على ان النبى مثل الامة فى حق جواز صدور المعصية منه والآية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبته على عدم الركون اليهم والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذى هو ذنب غير ممتنع ۞ قال ((الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب اليه أكثر أصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى وأبى عبد الله الحليمى منا فى الملائكة العلوية احتج الاولون بوجوه الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول الثانى ان آدم عليه السلام كان أعلم من الملائكة لانه كان يعلم الاسماء دونهم فكان أفضل لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة ولانها تكليفية مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية منصوص عليها فتكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أى أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلين فيبقى معمولا به فى حق الانبياء واحتج الآخرون أيضا بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون الثانى اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبارهم على ان البشر لا ينبغى ان يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين الخامس الملك معلم النبى والرسول فيكون أفضل من المتعلم والمرسل اليه السادس الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطلعة على أسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون)) أقول المبحث الخامس فى تفضيل الانبياء على الملائكة ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة أكثر أصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى أبى بكر الباقلانى وأبى عبد الله الحليمى من أصحابنا فى الملائكة العلوية فانهم ذهبوا الى ان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء دون الملائكة السفلية احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه أربعة الاول انه تعالى أمر الملائكة بسجود آدم بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية ولا شك ان السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة لما أمرهم الله تعالى بالسجود له لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يأمر الافضل بخدمة المفضول الثانى ان آدم أعلم من الملائكة لانه عليه السلام كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم

لنا

لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم فكان آدم أفضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان طاعة البشر أشق من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر تكاليف مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوص عليها لا مستنبطة بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر أشق تكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أى أشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الآلين فبقى معمولا به فى حق الانبياء فتكون الانبياء أفضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء أفضل من الملائكة واحتج الآخرون أى القائلون ان الملائكة العلوية أفضل من الانبياء أيضا بوجوه ستة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضى تفضيل الملائكة المقربين على عيسى عليه السلام لان البلاغة تقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى وفيه نظر فان النصارى لما عاينوا ولادة عيسى عليه السلام بغير أب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد لله استبعادا لان يكون العبد يولد بغير أب فقال تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله بسبب انه خلقه الله تعالى بغير أب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب وأم ومعلوم ان الترقى من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الاعلى من هذا الوجه أفضل الثانى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة أفضل من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم فى الذكر باعتبار تقدمهم فى الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على ان البشر ينبغى ان لا يستكبر ولا يناسب ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته أن يكون الملائكة أفضل من البشر الذى يستكبر عن عبادته ولا يلزم أن يكونوا أفضل من الانبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا أقول لكم انى ملك وقوله تعالى الا أن تكونا ملكين أى الا كراهة ان تكونا ملكين سياق الآية الاولى يدل على ان الملك أفضل من النبى وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك أفضل من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا تدل على ان الملك أفضل بل تدل على ان الملك لا يتبع الوحى والنبى يتبع الوحى بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الى وهذا يدل على ان النبى أفضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبى والمرسل اليه ولا شك ان المعلم أفضل من المتعلم والرسول أفضل من المرسل اليه كما ان النبى أفضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم أفضل من المتعلم فيما يعلمه لا فى غيره ولا فيما يعلمه دائما بل قبل تعلمه والقياس على النبى بالنسبة الى أمته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا أرسل شخصا الى جمع كثير ليكون حاكما عليهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع أما اذا أرسل واحدا الى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكم السادس الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات النظرية والعملية مطهرة عن الشهوة والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على أسرار الغيب قوية على الافعال العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة الى الخيرات مواظبة على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ۞ قال ((السادس فى الكرامات أنكرها المعتزلة الا أبا الحسين والاستاذ أبو اسحق لنا قصة آصف ومريم لو ظهرت على يد غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى قلنا لا بل يتميز النبى بالتحدى والدعوى والله أعلم)) أقول المبحث السادس فى الكرامات الكرامات جائزة عندنا وعند أبى الحسين

البصري من المعتزلة وأنكرها سائر المعتزلة والاستاذ أبو اسحق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة
لما وقعت فان الوقوع يقتضي الجواز واللازم باطل لقصة آصف فانه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد
الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا
عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا وقصة مريم
وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة أصحاب الكهف ولبثهم في الكهف
ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ أوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة
وهيئ لنا من أمرنا رشدا فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة
سنين وازدادوا تسعا احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان
تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية
ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس
النبي بالمتنبي قلنا لا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي بالتحدي ودعوى النبوة فاذا أظهر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى علم مصادقه ۞ قال ((الباب الثاني في الحشر والجزاء وفيه مباحث
الاول في اعادة المعدوم وهي جائزة خلافا للحكماء والكرامية والبصري من المعتزلة لنا انه لو امتنع وجوده
بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته أو لشيء من لوازمه فيمتنع ابتداء أو لشيء من عوارضه فيمكن عند ارتفاعه
والنظر الى ذاته من حيث هو واحتجوا بوجوه الاول انه نفي محض فلا يحكم عليه بامكان العود الثاني انه
لو أمكن لوقع ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده الثالث انه لو أمكن لامكن اعادة الوقت المبتدا
فيه واعادته فيه فيكون مبتدأ معادا معا وهو محال والجواب عن الاول ان قولنا لا يحكم عليه حكم
وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد وعلى الممتنع ونفس العدم وعن الثاني ان كل مثلين فهما
متميزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا لم يكونا مثلين بل هو هو وعن الثالث ان اعادة
ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدأ فانه أمر يعرض له باعتبار وهو كونه غير مسبوق بحدوث البتة))
أقول لما فرغ من الباب الاول في النبوة شرع في الباب الثاني في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث
الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب والعقاب
الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب القبر السابع في سائر
السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا
خلافا للحكماء والكرامية وأبي الحسين البصري من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه
فاما ان يمتنع وجوده لذاته أي لذات ذلك الشيء أو لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان
امتنع وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض
المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء من حيث هو فان قيل الشيء بعد العدم
ممتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف أمر لازم للماهية
بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال
الحكم عليه بانه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن
غيره والامتياز يستدعي الثبوت وهو مناف للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم
عليه فيكون متناقضا ورد هذا بان الحكم على ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن
من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان
يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده يقتضي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن أجيب
بان هذا الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد

العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بل هو أقبل للوجود واليه أشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وقد عرف ان الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون بجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلاثة الاول ان المعدوم نفي محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي ممتنع الوجود في الاعيان وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها امثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم أن يكون كل ما يمكن ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن تماثلها أشياء كثيرة وان كانت الاشارة العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل هو نفي محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا هذا خلف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي الى ان يقول بان كل مستأنف معاد أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل الثاني لو أمكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا أمكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المعاد لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها الثالث انه لو أمكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه وأمكن اعادته في ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض وأجيب عن الاول بان قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض تقرير هذا الجواب بقول أبسط أن يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا يخلو اما أن يكون هذا الحكم صحيحا أو لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله وان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له أصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستأنف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستأنف أو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل أجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود

باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود عليه باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل قال المصنف وهذا الوجه منقوض بالحكم على مالم يوجد بعد كما يحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع وأنه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي ثبوته في الاعيان فبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم أن يكون ذلك المعدوم ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وحينئذ جاز أن يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم أن يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم أن يكون كل ما يماثله معادا وأجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متمايزان بالشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والا أي وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم أن يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض وأيضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق وأجيب عن الثالث بان اعادة ذلك الوقت لا تستلزم كونه مبتدأ فان كون الشئ مبتدأ يعرض للشئ باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الامر غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه أولا فلا يلزم أن يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقيل العدم كان مبتدأ ويجوز أن يكون الشئ الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين ۞ قال ﴿الثاني في حشر الاجساد أجمع المليون على انه تعالى يحيي الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق أخبر عنه فيكون حقا أما الاول فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والالم تتصف بهما قبل والله تعالى عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد الحياة فيها لشمول قدرته على جميع الممكنات فثبت ان احياء الابدان ممكن واما الثاني فلانه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم كان يثبت المعاد البدني ويقول به واليه أشار حيث قال عز وجل قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم قيل لو أكل انسان انسانا آخر وصار جزأ منه فالمأكول اما أن يعاد في الآكل أو المأكول منه وأياما كان فلا يعود أحدهما بتمامه وأيضا فالمقصود من البعث اما الايلام أو الالذاذ أو دفع الالم والاول لا يليق بالحكيم والثاني محال لان كل ما يتخيل لذة في عالمنا فهو دفع الم ويشهد له الاستقراء والثالث انه يكفي فيه الابقاء على العدم فيضيع البعث والجواب عن الاول بان المعاد من كل واحد أجزاؤه الاصلية التي هي الانسان وانها هي الباقية من أول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه لا الهيكل المتبدل المغفول عنه في أكثر الاحوال والمأكول فضلة من المتغذي فلا يعاد فيه وعن الثاني ان فعله لا يستدعي غرضا وان سلم فالمقصود هو الالذاذ والاستقراء ممنوع وان سلم فلم لا يجوز أن تكون اللذات الاخروية متشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة﴾ أقول المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الناس في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة واما الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام اممهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التوراة لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك أقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحياة

الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحانى واما القرآن الكريم فقد جاء فيه
المعاد الروحانى والجسمانى اما الروحانى ففى مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وقوله
تعالى للذين احسنوا الحسنى و زيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسمانى فقد جاء فى القرآن
العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى قال من يحيى العظام وهى رميم قل
يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله
تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور وحصل ما فى الصدور وقوله تعالى قل ان الاولين
والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى اذا عرفت ذلك فنقول اجمع
المسلمون على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها وتفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون
حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل
فلان أجزاء الميت قابلة للجمع والحياة والا أى ولو لم تكن قابلة للجمع والحياة لم تتصف بالجمع والحياة قبل
الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان أجزاء كل شخص على سبيل
التفصيل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادرا على جميع الاجزاء وايجاد الحياة فيها لشمول قدرته كل
الممكنات واذا كان كذلك يلزم أن يكون احياء الابدان ممكنا وأما الثانى وهو ان الصادق أخبر عنه
فلانه ثبت بالتواتر ان النبى صلى الله عليه وسلم أثبت المعاد الجسمانى وفى القرآن العظيم جاء اثبات المعاد
الجسمانى أكثر مما يحصى والى امكانه ووقوعه أشار بقوله تعالى قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو
بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو أكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول
جزأ من بدن الآكل فالمأكول اما أن يعاد فى الآكل أو فى المأكول منه وأياما كان فلا يعود أحدهما
بتمامه وأيضا فليس بان يعاد جزء بدن أحدهما أولى بان يعاد جزء بدن الآخر وجعله جزأ البدنين معا
محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما وأيضا المقصود من البعث اما الايلام أو الالتذاذ أو دفع الالم
والاول لا يصلح أن يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثانى محال اذ لا لذة فى الوجود لان كل ما تخيل
فى عالمنا انه لذة فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم ويشهد لذلك الاستقراء والثالث أيضا
باطل لانه يكفى فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضائعا وأجيب عن الاول بان المعاد من كل واحد
منهما أجزاؤه الاصلية التى هى الانسان لا المتبدلة ولا الهيكل الذى يغفل عنه الشخص فى أكثر
الاحوال فان الاجزاء الاصلية هى الباقية من أول عمره الى آخره الحاضرة لنفسه والاجزاء الاصلية
للمأكول منه فضل الآكل فرده الى المأكول منه أولى فلا يعاد فى الآكل المغتذى وأجيب عن الثانى
بان فعله تعالى لا يستدعى غرضا ولا يسئل عما يفعل ولئن سلم ان فعله يستدعى غرضا فيجوز أن يكون
الغرض من البعث الالتذاذ وقوله لا لذة فى الوجود ممنوع لما مر فى باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما تخيل لذة
فهو دفع الالم بل فى الوجود لذات حقيقية فى عالمنا ولئن سلم انه ليس للذة وجود فى عالمنا فلم لا يجوز أن تكون
اللذات الاخروية مشابهة للذائذ الدنيا فى الصورة مخالفة لها فى الحقيقة فلا تكون اللذات الاخروية
دفعا للآلام بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم ۞ قال ((تنبيه * اعلم انه لم يثبت انه تعالى
يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ضعيف لان التفرق يبقى أيضا
هلاك)) أقول هذا تنبيه على ان القول بالمعاد الجسمانى غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت
بدليل قاطع عقلى أو نقلى ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شئ هالك الا

وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع
وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشئ فى الآية بمعنى الممكن فمعنى
الآية ان كل شئ هالك فى حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شئ أى ممكن بالنظر الى
ذاته ليس له وجود و بالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها ۞ قال ((الثالث فى
الجنة والنار قالت النفاة الجنة والنار اما أن يكونا فى هذا العالم فيكونان اما فى عالم الافلاك وهو باطل
لانها لا تخرق ولا تخالط الفاسدات واما فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا أو فى عالم آخر وهو باطل
لان هذا العالم كرى فلو فرضت كرة أخرى حصل بينهما خلاء وهو محال ولان العالم الثانى لو حصلت فيه
العناصر لكانت متماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها ومقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة فى
احياز ذلك العالم طبعا أو قسرا دائما وكلاهما محالان والجواب لم لا يجوز أن تكونا فى هذا العالم كما قيل
الجنة فى السماء السابعة لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام
سقف الجنة عرش الرحمن وامتناع الخرق ممنوع والنار تحت الارضين والفرق بين هذا والتناسخ انه رد
النفس الى بدنها المعاد او المؤلف من أجزائه الاصلية والتناسخ رد النفس الى مبتدا أو فى عالم آخر ولزوم
بساطه كل محيط واستلزامها كرية الشكل وامتناع الخلاء كلها ممنوعة وان سلم فلم لا يجوز أن يكون
هذا العالم وذلك مركوزين فى ثخن كرة أعظم منهما ووجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا ممنوع لامكان
الاختلاف فى الصورة والهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم)) أقول المبحث الثالث فى
الجنة والنار قال نفاة الجنة والنار الجنة والنار اما أن تكونا فى هذا العالم أو فى عالم آخر فان كانتا فى هذا
العالم فاما أن تكونا فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تخرق ولا يخالطها شئ
من الفاسدات وكونهما فى الافلاك يقتضى خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التى فيها النيران فى
الافلاك تقتضى خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهو باطل والثانى وهو ان تكونا فى عالم العناصر
يقتضى أن يكون الحشر تناسخا وان كانتا فى عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كرى لان الفلك البسيط
على ما سبق فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلاء وهو محال
ولان العالم الثانى لو حصل فيه الجنة والنار حصلت فيه العناصر ولو حصلت فيه العناصر لكانت متماثلة
لهذه العناصر مائلة الى احيازها مقتضية للحركة اليها وكانت ساكنة فى احياز ذلك العالم طبعا فيلزم أن
يكون لجسم واحد مكانان بالطبع وهو محال وان كانت ساكنة فى احياز ذلك العالم قسرا دائما وهو محال
أيضا والجواب لم لا يجوز أن تكون الجنة فى هذا العالم وتكون فى عالم الافلاك كما قيل الجنة فى السماء
السابعة عند سدرة المنتهى لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فى السماء
السابعة ولقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والعرش هو الفلك الثامن عند المتقدمين
قوله الافلاك لا تخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع ولم لا يجوز أن تكون النار فى هذا العالم تحت
الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر فى هذا العالم والتناسخ
ان الحشر فى هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا بعينه أو الى البدن المؤلف من
أجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا أو يكون الحشر فى
عالم آخر قوله لان الفلك بسيط وشكله الكرة قلنا لا نسلم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نسلم استلزام
البساطة كرية الشكل ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نسلم
امتناع الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما فى عالم آخر مبنى على بساطة كل محيط واستلزام البساطة
كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة وان سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز
أن يكون هذا العالم والعالم الذى فيه الجنة والنار كريين مركوزين فى ثخن كرة أعظم منهما فلا يحصل
بينهما خلاء ولا نسلم انه لو حصل فى ذلك العالم عناصر لكانت متماثلة لعناصر هذا العالم فى تمام الحقيقة

فان وجوب تماثل عنصرى العالمين مطلقا أى فى تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف فى الصورة أو الهيولى وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم بان يكون نار ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة لمقعر فلك قمر ذلك العالم كنار عالمنا هذا وكذلك القول فى سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية فى الصفات واللوازم ﴿ قال ﴿فرع الجنة والنار مخلوقتان خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار لنا قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين لا يقال انما يكون عرضها عرضهما ان وقعت فى احيازهما وذلك انما يكون بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام لان المراد ان عرضها مثل عرضهما لقوله تعالى عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون عين عرضهما وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين واسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها قالوا لو كانت الجنة مخلوقة لما كانت دائمة لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه والتالى باطل لقوله تعالى أكلها دائم أى ما كولها قلنا معنى قوله كل شئ هالك أى كل شئ مما سواه فهو هالك معدوم فى حد ذاته و بالنظر اليه ومن حيث هو لا ان العدم يطرأ عليه وان سلم فمخصوص جمعا بين الادلة وأيضا قوله تعالى أكلها دائم متروك الظاهر لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل بل المعنى انه كلما فنى شئ منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافى عدم الجنة طرفة عين﴾ أقول هذا فرع على جواز وجود الجنة والنار على تقدير جواز وجود الجنة والنار اختلفوا فى انهما مخلوقتان الآن ذهب الجمهور الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابى هاشم او القاضى عبد الجبار لنا قوله تعالى فى وصف الجنة وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين أخبر الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضى فدل على انها مخلوقة الآن والا يلزم الكذب عن الله تعالى وهو محال لا يقال لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلانه انما يكون عرضها عرض السموات والارض اذا وقعت فى احياز السموات والارض اذ لو وقعت فى غير احيازهما أو فى بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما ووقوعها فى جميع احيازهما انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة تداخل الاجسام وهو محال لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات والارض لقوله تعالى كعرض السموات والارض ولانه يمتنع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة وحينئذ يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء يكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه وقوله تعالى واتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين فانه أخبر بلفظ الماضى ان النار أعدت وخلقت فتكون مخلوقة الآن والا يلزم الكذب فى خبره تعالى ولنا أيضا ان اسكان الله تعالى آدم عليه السلام فى الجنة واخراجه عنها بسبب أكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنها يدل صريحا على ان الجنة مخلوقة الآن قال أبو هاشم والقاضى عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن لما كانت دائمة واللازم باطل أما الملازمة فلقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله هالك منعدم والجنة مما سوى الله تعالى فقد تنعدم فلا تكون دائمة وأما بطلان اللازم فلقوله تعالى أكلها دائم أى مأكول الجنة دائم واذا كان مأكول الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما اذ دوام مأكول الجنة بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن يلزم أيضا أن لا تكون النار مخلوقة الآن أجاب المصنف أولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان اللازم أما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها قولهما قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى ينعدم قلنا لا نسلم ان قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه يدل على ان ماسوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى معدوم فى حد ذاته و بالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ماسواه ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون بالنظر الى ذاته موجودا وليس معناه ان ماسوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وان سلم ان معناه ان كل شئ مما سوى الله تعالى يطرأ عليه

العدم فهو مخصوص بقوله تعالى أكلها دائم فانه يدل على ان الجنة دائمة لما سبق وحينئذ يكون معناه ان
كل شيء مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرأ عليه العدم وانما خصص جمعا بين الدليلين واذا كان
مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها وأما منع بطلان اللازم فلانا لا نسلم
دلالة قوله تعالى أكلها دائم على دوام الجنة وذلك لان قوله تعالى أكلها دائم متروك الظاهر لان المراد
بالاكل المأكول ويمتنع دوام المأكول لان المأكول لامحالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل
معناه انه كلما فني شيء من المأكول بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين ﴿ قال
الرابع في الثواب والعقاب قالت المعتزلة البصرية الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه
لانه انما شرع التكاليف الشاقة لغرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفوائد اليه وذلك الغرض اما
حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لانه لو أبقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاول اما
أن يكون منفعة سابقة وهو مستقبح عقلا أو لاحقة وهو المطلوب وأيضا قوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون وأمثاله يدل على ان العمل يستدعي الثواب قلنا قد بينا انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه
ومع ذلك فلم لا يكفي في حصول النفع سوابق النعم والاستقباح ممنوع كيف والمعتزلة أوجبوا الشكر
والنظر في المعرفة عقلا لما سبق من نعمه والآية لا تدل على الوجوب ولفظ الجزاء يكفي لاطلاقه كون
الفعل علامة ودليلا وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العفو
تسوية بين المطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تنقطع بالعقاب كان ذلك
اغراء عليه ولانه تعالى أخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى والخلف في خبره محال
والجواب عن الاول انه وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع فلا تسوية وعن الثاني ان
تغليب طرف العقاب بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام وتوقع العفو قبل التوبة كتوقعه بعد التوبة
وعن الثالث انه لا يدل عليه شيء منها على وجوب العقاب في نفسه ثم قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع
كوعيد الكفار لوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة وأحاطت به خطيئته الآية وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا الثاني
قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها بغائبين الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه وذلك يسقط ما استحقه
من الثواب لما بينهما من التنافي وأجيب عن الاول بان الخلود هو المكث الطويل واستعماله بهذا المعنى
كثير وعن الثاني بان المراد من الفجار الكاملون في الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى أولئك هم
الكفرة الفجرة وتوفيقا بينه وبين الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين انا قد أوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى كلما ألقي فيها فوج سألهم
خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى يوم لا يخزي
الله النبي والذين آمنوا معه والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ولهذا قطع
مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم لا يعاقبون وعن الثالث بمنع الاستحقاقين ومنافاتهما وبان استحقاق
العقاب لو أحبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه شيء على طريق الموازنة كما هو مذهب أبي هاشم
أو لا يحبط كما هو مذهب أبيه وكلاهما باطلان أما الاول فلان تأثير كل منهما في عدم الآخر اما أن
يكونا معا أو على التعاقب والاول محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني لان المغلوب المحبط
لا يعود غالبا وأما الثاني فلانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ﴾ أقول المبحث الرابع في الثواب والعقاب قالت معتزلة البصرة الثواب على الطاعة حق على الله
تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما أن يكون شرعها
لا لغرض أو لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو اما أن يكون
الغرض عائدا اليه أو عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود الفوائد اليه والثاني وهو أن يكون الغرض

عائدا الينا لا يخلو اما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم أولى لانه لو أبقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا اما أن يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح فلا لانه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل المكلف نفع حال التكليف أو بعده واما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة أى منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكاليف فثبت ان الغرض من التكاليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث في أفعاله انه لا غرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي أن يكون الغرض من التكاليف شكر النعم السابقة والاستقباح ممنوع سلمنا لكن الحق انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لاجل ما سبق من نعمه وفي الجواب عن الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على وقوعه ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان الله تعالى جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشئ يجب ترتبه عليه نحو قول القائل ان أحسنت الى فلك كذا تقرير الجواب أن يقال لا نسلم ان أجزاء لشئ يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له وقالت المعتزلة والخوارج يجب على الله عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لوجوه ثلاثة الاول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافي العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق الثاني ان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث نقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لانا لو شككنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه الثالث ان الله تعالى أخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي لا يقتضي التسوية بينه وبين المطيع لانه تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه تعالى لا يثيبه اثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن المعاصي وعن الثاني أنه لا يلزم القطع بالعقاب في الامتناع عن المعاصي فان تغليب طرف العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام أى المنع وأيضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الاغراء أيضا بعين ما ذكرتم وأنتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فالالزام مشترك فما يكون جوابكم عنه يكون جوابنا عنه وعن الثالث أنه لا يدل شئ من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه بل غاية ما في الباب أنها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على ان الكبيرة موجبة للعقاب وهذا هو المتنازع فيه ثم المعتزلة بعد اثبات وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما ان وعيد الكافر لا ينقطع لوجوه الاول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا

فجزاؤه جهنم خالدا فيها الا من فى الآيات الثلاث للعموم متناول كل من كسب سيئة وكل من يعصى الله
وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله وقتل مؤمنا متعمدا الثانى
قوله تعالى فى صفة أصحاب الكبائر ان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين يدل على ان
الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر دائمون فى النار اذ لو خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية
تدل على انهم غير غائبين عنها الثالث ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه لما سبق واستحقاق العقاب
بفسقه يسقط ما استحقه الفاسق من الثواب قبل ارتكاب الفسق لما بين العقاب والثواب من التنافى
لان العقاب هو المضرة الدائمة المستحقة الخالية من الثواب المقرونة بالاستحقاق والثواب هو المنفعة
الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين استحقاقيهما وأجيب عن الاول
بان الخلود هو المكث الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى أى المكث الطويل كثير مستغنى عن ذكره
لشهرته وعن الثانى بان المراد من الفجار الكاملون فى الفجور وهم الكفار بدليل قوله تعالى أولئك
هم الكفرة الفجرة وأيضا يجب حمل الفجار على الكفار توفيقا بين قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم وبين
الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين
فهذه الآية دالة على اختصاص الخزى بالكافرين ثم ان من دخل النار فقد حصل له الخزى لقوله
ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته فلما لم يحصل الخزى الا للكافر لزم أن لا يدخل النار الا الكفار
ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام انا قد أوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فان هذه
الآية دالة على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى فمن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب
الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان أنتم الا فى ضلال كبير فهذه الآية دالة
على انه كلما ألقى فوج فى النار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شئ ان أنتم الا فى ضلال كبير
فهذا صريح ان الملقين فى النار هم المكذبون المنكرون لتنزيل الله تعالى شيأ وهم الكفار وقوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذى كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله تعالى يوم
لا يخزى الله النبى والذين آمنوا والفاسق مؤمن لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله سماهم المؤمنين حال
ما وصفهم بالبغى الذى هو الكبيرة واذا كان الفاسق مؤمنا لا يخزى ولهذه الآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بان أصحاب الكبائر لا يعاقبون وعن الثالث بمنع
الاستحقاقين فانا لا نسلم انه استحق الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كانت الطاعة سببا لاستحقاق
الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب وهو ممنوع ولئن سلم الاستحقاقان فلا نسلم منافاة الاستحقاقين
وانما يلزم منافاة الاستحقاقين لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام وهو ممنوع فان الثواب
والمنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة أعم من أن يكون دائما أولا وبان استحقاق العقاب
لو أحبط استحقاق الثواب فاما أن يحبط شئ من استحقاق العقاب على طريق الموازنة كما هو مذهب أبى
هاشم أو لا يحبط من استحقاق العقاب شئ كما هو مذهب أبيه أبى على مثلا اذا استحق عشرة أجزاء من
الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب فاستحقاق العقاب الطارئ اما أن يحبط استحقاق
الثواب ويحبط على طريق الموازنة أو يحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما باطل أما الاول فلان
سبب زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب وكذا سبب زوال استحقاق العقاب وجود
استحقاق الثواب فلكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب تأثير فى عدم الآخر
فتأثير كل من الاستحقاقين فى عدم الآخر اما أن يكون معا أو على التعاقب والاول محال لاستلزام تأثير
كل منهما فى عدم الآخر معا وجودهما حال عدمهما لان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو

عدماً معاً لوجدا معاً ضرورة وجود السبب حال حدوث المسبب فيلزم وجودهما حال عدمهما وكذا
الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب أيضاً محال لانه يلزم أن يعود المغلوب
المحبط محبطاً غالباً والمغلوب المحبط لا يعود محبطاً غالباً وأما الثاني وهو وان استحقاق العقاب الطارئ
يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب فباطل لانه الغاء للطاعة وتضييع لها وهو باطل
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ۞ قال ﴿وأما أصحابنا فقالوا الثواب فضل من الله والعقاب
عدل منه والعمل دليل وكل ميسر لما خلق له والله يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بعهده
ويعذب الكافر المعاند في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده وينقطع وعيد المؤمن العاصي لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيراً يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعاً ولقوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله
ولطفه فان قيل القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية لانها منقسمة بانقسام محالها
فنصفها مثلاً اذا حرك جسمها فاما أن يحرك حركات متناهية فيكون تحريك الكل ضعف تحريك
الجزء لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين وضعف المتناهي متناه أو يحرك حركات غير متناهية فكل
القوة ان لم تزد عليها كان الشيء مع غيره كلا معه وان زادت وقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة
التي هو بها غير متناه وهو محال وأيضاً فالمؤلفة من العناصر والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة حتى
تزول بالكلية ويفضي الى انطفاء الحرارة وخراب البدن فكيف يدوم الثواب والعقاب وأيضاً دوام
الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فيبنى على نفي الجوهر الفرد وعلى ان القوة في محالها
وان جزء القوة قوة والبرهان لم يقم عليها ومع ذلك فانه منقوض بحركات الافلاك ومدفوع عندنا لان القوى
عندنا عرض فلعلها تفنى وتتجدد وأما الثاني فممنوع لان القول بالمزاج وتركب المواليد عن العناصر
ليس بيقيني وتأثير الحرارة في الرطوبة انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار
ما يتحلل منه وكذا الثالث لان الاعتدال في المزاج ليس شرطاً للحياة عندنا وأيضاً فان من الحيوانات
ما يعيش في النار ويلتذ فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم في النار ولا يموت بها﴾ أقول
وأما أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة
دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجباً على الله
تعالى ولا العقاب على المعصية لما علمت انه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق
ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله
تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جنانه وفاء بوعده قال عز من قائل ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا ويعذب الكافر المعاند المعرض عن
الحق في نيرانه أبداً بمقتضى وعيده في قوله تعالى ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار
جهنم خالدين وينقطع وعيد المؤمن العاصي لوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيراً وكيف لا والايمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى
الآية ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب اذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد
الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده الثاني قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيبقى معمولاً به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم
انقطاع الوعيد الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال
لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده ويرجى عفو الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى اذا لم
يصل الى المطلوب من فضله ولطفه قال الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في

الدين من حرج والباقون منعوه وادعوا فيه الاجماع اعلم ان البالغ في الاجتهاد اما أن يصير واصلا
و يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر والكافر اما مقلد الكفر واما جاهل
جهلا مركبا وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعهما في العذاب وقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين لا الخارجين من الدين أو الذين لم يدخلوا في الدين فان قيل
القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لثلاثة وجوه الاول القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير
متناهية لان القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فالقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة
مثلا اذا حرك جسمها أعني نصف ذلك الجسم من مبدا معين فاما أن يحرك حركات متناهية فيكون تحريك
كل جسم ضعف تحريك جزئه أعني نصف ذلك الجسم من ذلك المبدا لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين
ولما كانت قوة كل الجسم ضعف قوة نصف الجسم كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم
وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم أيضا متناهيا لان ضعف المتناهي متناه واما أن
يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره أي
نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء لا مع غيره أي كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل
مساويا بالجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على
حركات نصف القوة لان نسبة الاثرين كنسبة المؤثرين فاثر القوة الزائدة زائدة على أثر القوة الناقصة
والفرض ان الجسمين تحركا من مبدا واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو بها غير
متناه فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناه متناهيا وهو محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات
غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من
العناصر الاربعة الارض والماء والهواء والنار والحرارة لا تزال تنقص الرطوبة المتناهية التي هي
في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة فاذا
زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين
الثالث لو كان العقاب في النار دائما لكانت الحياة باقية دائما لان تعذيب غير الحي غير ممكن فيلزم دوام
الحياة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول قلنا اما الاول فيبنى على نفي الجوهر
الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون جسما مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام
الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز أن تكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فتنعدم
القوة عند انقسام المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بيانه ان الجوهر الفرد وان سلم
انه منتف والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها وانما يلزم من انقسام المحل
القوة انقسام القوة اذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان جزء
القوة قوة لها تأثير وهو ممنوع لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطا بان تكون القوة على وجه خاص فاذا
قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم
يكن له تأثير والحاصل ان هذا الوجه مبني على المقدمات الثلاث نفي الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها
وان جزء القوة قوة والمقدمات الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات وان سلم هذه المقدمات
الثلاث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك أي النفوس المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على
تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية فهو مدفوع
هنا لان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوة يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرى مثل
القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب أن تكون
القوى الجسمانية قوية على أفعال غير متناهية بل تكون قوى متعاقبة على التعدد غير متناهية تقوى
على أفعال غير متناهية وهذا ليس بممتنع ولا دليل على امتناع هذا وهذا الوجه لا يدل الا على امتناع

صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية وأما الوجه الثاني فممنوع لان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة في الرطوبة المتناهية انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فانه يجوز أن يورد الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وحينئذ كلما فني شيء من الرطوبة يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فني فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فانا لا نسلم ان دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة وهو ممنوع فان اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء الحياة بل الحياة باقية بابقاء الفاعل المختار وأيضاً فان من الحيوانات ما يعيش في النار ويتلذذ بها كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرى ولا يحترق ولا يموت بالنار ۞ قال ﴿الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر أما الاول فلقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيآت وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على انه عفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة والكبائر بعدها فالمعفو هو الكبائر قبلها وقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أي قبل التوبة والالم يتوجه الفرق ولا التعليق بالمشيئة على رأيهم وقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وأمثال ذلك كثيرة وأما الثاني فلانه تعالى أمر النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة كعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي احتجوا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من أنصار وأجيب بانها غير عامة في الاعيان ولا في الازمان وان ثبت عمومها فهي مخصوصة بما ذكرناه﴾ أقول المبحث الخامس في العفو عن أصحاب الكبائر والشفاعة لهم أما الاول وهو العفو أي اسقاط العذاب المستحق فلوجوه ثلاثة الاول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيآت وقوله تعالى أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة فالمعفو هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة الثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء أي ما دون الشرك فيتناول الكبائر والصغائر والمراد قبل التوبة لوجهين أحدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين الشرك وما دونه واللازم باطل ضرورة ثبوت الفرق بيان الملازمة انه بعد التوبة لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما الثاني لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق بالمشيئة على رأي المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشيئة بيان الملازمة انه لو لم يكن المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشيئة لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان الواجب يجب فعله شاء أو لم يشأ الثالث قوله وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال يقال رأيت الامير على عدل أو على ظلم اذا كان متلبسا به فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة وأمثال ذلك نحو قوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا وأما الثاني وهو شفاعة نبينا صلى

الله عليه وسلم لاصحاب الكبائر فلانه تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال
تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا لامره
تعالى وصيانة لعصمته أى عصمة النبي صلى الله عليه وسلم عن مخالفة أمره واذا استغفر النبي لاصحاب
الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته عليه الصلاة والسلام تحصيلا لمرضاته عليه السلام لقوله
ولسوف يعطيك ربك فترضى فثبت ان شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم مقبولة فى حق صاحب الكبيرة قبل
التوبة ولقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى فانه يدل على ان شفاعة النبي صلى
الله عليه وسلم حاصلة لاهل الكبائر سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة احتجوا على ان شفاعة
النبي عليه الصلاة والسلام لا أثر لها فى اسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس
عن نفس شيأ دلت الآية على انه لا تجزى نفس عن نفس شيأ على سبيل العموم فان النكرة فى سياق
النفى تفيد العموم وتأثير شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فى اسقاط العذاب مناف لمقتضى الآية فلا
يثبت التأثير ومنها قوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى الشفيع للظالمين على
سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلا فلا تثبت شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم فى حق
العصاة ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل الظهور
على نفى الشفاعة على الاطلاق فيلزم نفى شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام فى حق العصاة ومنها قوله
تعالى وما للظالمين من أنصار والشفيع من الانصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون
لهم شفيع وأجيب عن هذه الآيات بانها غير عامة فى الاعيان ولا فى الازمان فلا تتناول محل النزاع ولئن
سلم انها عامة فى الاعيان والازمان حتى تكون متناولة لمحل النزاع فهى مخصصة بما ذكرنا من الآيات
الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه الصلاة والسلام فى حق العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة ﴿قال﴾ (السادس فى اثبات عذاب القبر يدل عليه قوله تعالى فى آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب وفى قوم نوح أغرقوا فادخلوا
نارا والفاء للتعقيب وقوله حكاية عن أهل النار ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان فى
القبر حياة وموتا آخر احتج المخالف بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله تعالى وما أنت
بمسمع من فى القبور وأجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به
لا وحدة الموت فان الله تعالى أحيى كثيرا من الناس فى زمن موسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام وأماتهم
ثانيا وعن الثانى ان عدم اسماعه لا يستلزم عدم ادراك المدفون) أقول المبحث السادس فى اثبات
عذاب القبر والمراد بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى فى آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وهذا ظاهر فى التعذيب
بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى فى حق قوم نوح أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب فادخال النار
عقيب الاغراق قبل البعث فان الادخال فى النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق وقوله تعالى حكاية
عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان فى القبر حياة
أخرى وموتا آخر أى بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لانه لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث
حياة أخرى وموت آخر لم يكن الاحياء مرتين والاماتة مرتين احتج المخالف أى المنكر لعذاب القبر بقوله
تعالى فى صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه يدل على ان أهل الجنة لا يذوقون فيها
الموت الا الموتة الاولى فلو كان فى القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا مرتين فيكون منافيا لما دلت
عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من فى القبور يدل على انه لا يمكن اسماع من فى
القبور فلو كان المدفون فى القبر حيا لامكن اسماعه فيكون منافيا للآية وأجيب عن الاول بان معناه
ان نعيم الجنة لا ينقطع بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تعالى أحيى كثيرا من

الناس

الناس فى زمن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام وأمانهم ثانيا وعن الثانى ان عدم استماع من فى القبور لا يستلزم عدم ادراك المدفون ﴿ قال ﴿ السابع فى سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار والاصل فيها انها أمور ممكنة أخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا ﴾ أقول المبحث السابع فى سائر السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب وانطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار والاصل فى اثباتها انها أمور ممكنة فى أنفسها والله تعالى عالم بالكل قادر عليه وأخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا مفيدا للعلم بوجودها ﴿ قال ﴿ الثامن فى الاسماء الشرعية الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا وعن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف والذى يدل على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه فى قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فمعناه ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس وأيضا فحمله على الصلاة وحدها يكون على طريق المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق فمعناه شعب الايمان لان اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا ﴾ أقول المبحث الثامن فى الاسماء الشرعية لا خلاف فى ان الايمان لغة التصديق وفى الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى والقاضى أبو بكر والاستاذ أبو اسحق وأكثر الائمة من أهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبى للرسول عليه الصلاة والسلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والايمان فى الشرع عبارة عن كلمتى الشهادة عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل ان المعتزلة جعلوا الايمان اسما للتصديق بالله ورسوله عليه الصلاة والسلام وبالكف عن المعاصى والايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ذلك أى عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتى الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند أكثر السلف فانهم قالوا الايمان عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال المصنف والذى يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان فى الشرع عطف العمل على الايمان فى نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فان العطف يدل على مغايرة المعطوف للمعطوف عليه فان قيل العمل جزء لمفهوم الايمان والجزء مغاير للكل فلا يلزم من عطف العمل على الايمان خروج العمل عن مفهوم الايمان أجيب بانه لو لم يكن العمل خارجا عن الايمان يلزم تكرار بلا فائدة وأيضا قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان من وجهين أحدهما عطف قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم على قوله الذين آمنوا لان العمل لو كان داخلا فى الايمان لزم التكرار بلا فائدة لانه لو كان العمل داخلا فى الايمان لكان الظلم منفيا عن الايمان فيكون ذكر قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم بعده ضائعا لانه حينئذ يكون تكرارا بلا فائدة وثانيهما ان العمل لو كان جزأ من مفهوم الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ضرورة تحقق المنافاة بين الكل ونقيض الجزء واذا كان الظلم منافيا للايمان يمتنع لبس الايمان بالظلم ضرورة امتناع الجمع بين المتنافيين واذا كان لبس الايمان بالظلم ممتنعا لا يصح اسناد نفى اللبس اليهم لان الممتنع نفيه لذاته فلا يصح اسناده الى الغير ولا يمدح الانسان بما ليس باختياره وقد مدحهم الله تعالى بقوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم الى آخر المبحث اشارة الى جواب الدليلين للقائلين بان الايمان فى الشرع ليس عبارة عن التصديق المخصوص فقط تقرير الدليل الاول انه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل واللازم باطل أما الملازمة فلانه لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لم يكن العمل نفس مدلول الايمان ولا جزء

مدلوله ولا لازم مدلوله فلم يصح اطلاق الايمان عليه ضرورة عدم صحة اطلاق اللفظ على ماليس بمدلوله المطابقى والتضمنى والالتزامى وأما بطلان اللازم فلانه لو لم يصح اطلاق الايمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فانه أطلق الايمان على الصلاة وهى العمل تقرير الجواب انا لا نسلم انه أطلق الايمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلاة الى بيت المقدس فلم يطلق الايمان على العمل وأيضا هذا الدليل مقلوب بأن يقال لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاق الايمان عليه الخ لا يقال لا نسلم انه لو كان العمل جزء مفهوم الايمان لم يصح اطلاقه عليه فانه يصح اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز لانا نقول حمل الايمان على الصلاة وحدها بطريق المجاز والاصل عدمه تقرير الدليل الثانى انه ليس الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لانه لو كان الايمان فى الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لم يكن الايمان بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم بالضرورة ان التصديق المخصوص فقط لم يكن كذلك واللازم باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق تقرير الجواب ان معنى الحديث شعب الايمان هى بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان نفسه بضع وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن الطريق غير داخلة فى الايمان بالاتفاق ۞ قال ((الباب الثالث فى الامامة وفيه مباحث الاول فى وجوب نصب الامام أوجبه الامامية والاسماعيلية على الله والمعتزلة والزيدية علينا عقلا وأصحابنا سمعا ولم يوجب الخوارج مطلقا لنا مقامان بيان وجوبه علينا سمعا وعدم وجوبه على الله تعالى أما الاول فلان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا به لان البلد اذا خلى عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصى ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء واتفاق العقلاء فان قيل يحتمل مفاسد أيضا اذربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو يستولى عليهم فيظلمهم أو يحتاج لدفع المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال فيغصب منهم قلنا احتمالات مرجوحة مكثورة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وأما الثانى فلما بينا انه لا يجب عليه شئ بل هو الموجب لكل شئ)) أقول لما فرغ من الباب الثانى شرع فى الباب الثالث فى الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول فى وجوب نصب الامام الثانى فى صفات الائمة الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع فى اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد الرسول عليه الصلاة والسلام أبو بكر رضى الله عنه الخامس فى فضل الصحابة رحمهم الله المبحث الاول فى وجوب نصب الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه الصلاة والسلام فى اقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة فى وجوب نصب الامام أوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى وأوجب المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا عقلا وأوجب أصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا لنا مقامان بيان وجوب نصب الامام علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى أما الاول أى بيان وجوبه علينا سمعا فلان نصب الامام يدفع ضررا لا يندفع لا بنصب الامام وكل ما يدفع ضررا لا يندفع الا به فهو واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم فى التحرز عن الضرر والمفاسد أتم مما اذا لم يكن هذا الرئيس فان البلد اذا شغر عن رئيس قاهر يأمر بالطاعات وينهى عن السيآت ويدرأ بأس الظلمة عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان وظهر وفشا فيه الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج فثبت ان

نصب الامام يدفع ضرراً لا يندفع الا به وأما الكبرى فلان دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم الصلاة والسلام واتفاق العقلاء وما يدفع ضرراً لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب قيل صغرى هذا الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه أوضح عقلا من الصغرى والاولى أن يعتمد فيه على قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان قيل ويحتمل نصب الامام مفاسد أيضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته فيزداد الفساد أو ربما يستولى على الناس فيظلمهم أو ربما يحتاج لدفع المعارض وتقوية رياسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات التى ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان هذه الاحتمالات الحاصلة من نصب الامام اذا قوبلت مفاسدها المترتبة عليها بالمفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام تكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير وأما الثانى أى بيان عدم وجوبه على الله تعالى فلما بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ واذا تبين المقامان ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله ۞ قال (احتجت الامامية بانه لطف لانه اذا كان امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما اذا لم يوجد واللطف على الله واجب قياسا على التمكن والجواب بعد تسليم المقدمات الباطلة ان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام قاهر يرجى ثوابه ويخشى عذابه وأنتم لا توجبونه كيف ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على امام وصفتموه) أقول احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف واجب على الله أما أن نصب الامام لطف فلانه اذا كان للناس امام كان حال المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما اذا لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويزجرهم عن المعاصى ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وأما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة المفسدة فيكون واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازالة لعذر المكلف فان الله تعالى كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصى وعلم انه لا يقدم على ذلك الا اذا نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف أن يقول انك ما أردت حصول الطاعات منى لانك ما نصبت لى اماما كما يمكن أن يقول ما أردت فعل الخير منى لانك ما مكنتنى من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة هذا العذر يجب اللطف أيضا والجواب انا لا نسلم ان نصب الامام لطف فانه انما يكون لطفا اذا كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفسدة وهو ممنوع لاحتمال أن يكون فى نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله شئ بل هو الموجب لكل شئ وبعد تسليم هذه المقدمات الباطلة فان اللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وأنتم لا تقولون بوجوب نصب امام مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد النبوة الى أيامنا امام على ما وصفتموه فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى قبيح وأنتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى ۞ قال (الثانى فى صفات الائمة الاولى أن يكون مجتهدا فى أصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى فى الوقائع الثانية أن يكون ذا رأى وتدبير يدبر الحرب والسلم وسائر الامور السياسية الثالثة أن يكون شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود وجمع تساهلوا فى الصفات الثلاث وقالوا ينيب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون عدلا لانه متصرف فى رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم الخامسة والسادسة العقل والبلوغ السابعة الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج

وجمع من المعتزلة لنا قوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش واللام فى الجمع حيث لا عهد للعموم وقوله الولاة من قريش ما أطاعوا الله واستقام الامر) أقول المبحث الثانى فى صفات الائمة وهى تسع الاولى أن يكون الامام مجتهدا فى أصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن من الفتوى فى الوقائع واستنباط الاحكام فى الفروع الثانية أن يكون الامام ذا رأى وتدبير بدبر أمر الحرب والسلم أى الصلح وسائر الامور السياسية بان يشتد فى محل يقتضى الشدة ويرحم فى موضع يستدعى الرحمة واللين كما قال الله فى مدح أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة أن يكون شجاعا قوى القلب لا يجبن عن القيام بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفوس فى التهلكة وجمع تساهلوا فى الصفات الثلاث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلاث ينيب من كان موصوفا بها الرابعة أن يكون الامام عدلا لانه متصرف فى رقاب الناس وأموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن من تعديه وصرف أموال الناس فى مشتهياته وتضييع حقوق المسلمين ويتضمن هذه الصفة أن يكون مسلما الخامسة العقل السادسة البلوغ لان الصبى والمجنون ليس لهما الولاية على أنفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبى غير متصفين بالصفات المعتبرة فى الامامة ولان المجنون والصبى ليسا بعدلين والامام يجب أن يكون عدلا كامل العقل والدين السابعة الذكورة لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب أن يكون كامل العقل والدين الثامنة الحرية لان العبد محتقر بين الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب أن يكون مكرما بين الناس ليكون مطاعا ويجب أن لا يكون مشتغلا بخدمة أحد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس التاسعة أن يكون الامام قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان اللام فى الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم وقوله عليه السلام الولاة من قريش والتقرير كما فى الحديث الاول ۞ قال (ولا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثناعشرية لنا أنا سنبين ان شاء الله تعالى امامة أبى بكر والامة اجمعت على كونه غير واجب العصمة لا على أنه غير معصوم احتجوا بان وجه الحاجة اليه اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية أو تقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثناعشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما وبان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم ولو جاز الخطأ عليه لاحتاج الى امام آخر ويتسلسل وبقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين وأجيب عن الاول والثانى بمنع المقدمات وعن الثالث بان الآية تدل على أن شرط الامام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التى تنثلم بها العدالة لا أن يكون معصوما) أقول ولا يشترط فى الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثناعشرية أى الامامية فانهم اشترطوا العصمة فى الائمة لنا انا سنبين ان شاء الله تعالى صحة امامة أبى بكر رضى الله عنه والامة اجمعت على كون أبى بكر غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا فى الامام لانه لو كان شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط العصمة فى الامام بوجوه ثلاثة الاول أن وجه الحاجة الى الامام اما أن المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب أصحاب التعليم أو تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو مذهب الاثنى عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما لحصل الوثوق بقوله وفعله الثانى أن احتياج الناس الى الامام لجواز الخطأ عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطأ عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين فان الآية دالة على أن عهد الامامة لا ينال الظالمين أى لا يصل اليهم وغير

المعصوم

المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما وأجيب عن الاولين بمنع المقدمات اما الاول فبأن يقال لا نسلم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الأمرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم فلا نسلم أنه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك أن يكون عدلا وأما الثاني فبأن يقال لا نسلم أنه لو جاز الخطأ على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا سنبين ان شاء الله تعالى أن امامة أبي بكر رضي الله عنه صحيحة وجاز الخطأ عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت امامته وأجيب عن الثالث بان الآية تدل على أن شرط الامام أن لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تثلم العدالة بها لا على أن شرط الامام أن يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم أن يكون معصوما بل يلزم أن يكون عدلا ۞ قال (الثالث فيما تحصل به الامامة الاجماع على أن تنصيص الله ورسوله والامام السابق أسباب مستقلة في ذلك انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة مستعدا لها أو استولت شوكته على خطط الاسلام فقال بهما أصحابنا والمعتزلة لحصول المقصود بهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا واحتجوا بوجوه الاول ان أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم فكيف يولونه عليهم الثاني أن اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال أن يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب الثالث أن منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فكذا الامامة الرابع الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم وعن الثاني أن الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى الرسول وعن الثالث بمنع الاصل سيما ذا خلى البلاد عن الامامة وعن الرابع لم لا يجوز أن يكون اختيار الامة أو ظهور الشوكة كاشفا عن كونه اماما نائبا لله تعالى ولرسوله ودليلا عليه) أقول المبحث الثالث فيما تحصل به الامامة أجمع الامة على أن تنصيص الله وتنصيص رسول الله عليه السلام وتنصيص الامام السابق على امامة شخص أسباب ومستقلة في ذلك أي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا للامامة وفيما ذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فقال بهما أي بامامتهما أصحابنا أهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة بهذين الشخصين لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام وهذا حاصل بهما فثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة صار اماما وأنكرت الامامية ذلك مطلقا أي أنكرت الامامية ثبوت الامامة ببيعة الامة أو بالاستيلاء بالشوكة أو بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها أولا وقالوا لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى أو من الرسول عليه الصلاة والسلام أو من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المصنف منها أربعة الاول أن أهل البيعة لا تصرف لهم في أمر غيرهم من آحاد الناس في أقل منهم فكيف يولون الغير على التصرف في كل الامة فان من لا يمكن له التصرف في أقل الامر لاقل الاشخاص كيف يمكن ان يولي الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا يدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فان الامامة أعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله ورسوله عليه السلام فلا تثبت خلافته الا بقول الله أو قول رسوله عليه السلام لان نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير وأجيب عن الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في أمر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بانا لا نسلم انه قد يفضي الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا تندفع الفتنة بترجيح الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رجحت الصحابة رحمهم الله أبا بكر رضي الله عنه على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا

لانسلم ان منصب القضاء لايحصل بالبيعة فان التحكيم الذى هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام
سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب القضاء عن له أهلية القضاء ببيعة أهل البلد له
وعن الرابع بانه مسلم ان نائب الله تعالى ورسوله لايثبت الا باذن الله تعالى واذن رسوله ولكن لم لايجوز أن
يكون اختيار الامة أوظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص المستعد للامامة
اماما نائبا لله ولرسوله عليه السلام ودليلا على انه امام نائب لله تعالى ولرسوله ۞ قال ((الرابع فى اقامة
الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر رضى الله عنه وخالف الشيعة
فيه جمهور المسلمين و يدل عليه وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم الآية فالموعودون بالاستخلاف
والتمكين اما على ومن قام بالامر بعده أوأبو بكر ومن بعده والاول باطل اجماعا فتعين الثانى الثانى
قوله تعالى ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فالداعى المحظور مخالفته ليس
بمحمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قل لن تتبعونا ولا على لانه ما حارب الكفار فى أيام خلافته ولا من ملك
بعده وفاقا فتعين من كان قبله الثالث انه عليه السلام استخلفه فى الصلاة أيام مرضه وما عزله فبقى كونه
خليفة فى الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافته فيها ثبت فى غيرها لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه
السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وكانت خلافة الشيخين ثلاث عشر سنة
وخلافة عثمان اثنى عشر سنة وخلافة على خمس سنين وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان
الله عليهم أجمعين الخامس ان الامة أجمعت على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلى والعباس
وبطل بامامة على والعباس فتعين القول بامامته اما الاجماع فمشهور مذكور فى كتب السير والتواريخ وأما
بطلان القول بامامتهما فلانه لو كان الحق لاحدهما لنازع أبا بكر وناظره وأظهر عليه حجته ولم يرض بخلافته
فان الرضا بالظلم ظلم قيل الحق كان لعلى الا انه أعرض عنه تقية الفتنة قلنا كيف وكان هو فى غاية الشجاعة
والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضى الله عنها مع علو شأنها زوجته وأكثر صناديد قريش وسادتهم
معه كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه فانه قال له امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع
عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا أرضى بخلافة
أبى بكر وأبو سفيان رئيس مكة ورأس بنى أمية قال ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيم والانصار
نازعهم أبو بكر ومنعهم الخلافة وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان)) أقول
المبحث الرابع فى اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضى الله عنه وخالف
الشيعة فيه جمهور المسلمين و زعموا ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام على رضى الله عنه ويدل على
أن الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر وجوه ذكر المصنف منها خمسة الاول قوله تعالى وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذى ارتضى وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لا يشركون بى شيأ ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضى الله عنهم ليستخلفهم فى الارض وليمكنن لهم
بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودين بالاستخلاف اما على رضى الله عنه ومن قام بالامر
بعده كمعاوية ويزيد ومروان واما أبو بكر رضى الله عنه ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الثلاث عمر
وعثمان وعلى رضوان الله عليهم أجمعين والاول وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين عليا
ومن قام بالامر بعده باطل اجماعا أما عندنا فلصحة خلافة الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد
ومروان فانهم ملوك لاخلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا
وعملوا الصالحات وتعين الثانى وهو أن يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين أبا بكر ومن بعده من
الخلفاء الثلاثة رضى الله عنهم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبو بكر رضى الله عنه

الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما والداعي المحظور مخالفته ليس محمدا صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى قبل هذه الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون قوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عليه السلام اياهم عن اتباعه ولا يجوز ان يدعوهم الى قوم أولى بأس شديد والالزم التناقض ولا عليا رضي الله عنه لانه قال الله تعالى في صفة المدعوين تقاتلونهم أو يسلمون وعلى رضي الله عنه ما حارب الكفار أيام خلافته والداعي المحظور مخالفته ليس من ملك بعد علي رضي الله عنه وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين أن يكون الداعي المحظور مخالفته من كان قبل على رضي الله عنه و بعد النبي عليه السلام وقد أوجب الله تعالى طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما واذا كانت طاعته واجبة كانت خلافته صحيحة و يلزم منه أن يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام أبا بكر الثالث ان النبي استخلف أبا بكر في الصلاة أيام مرضه فثبت استخلافه في الصلاة بالنقل الصحيح وما عزل النبي أبا بكر رضي الله عنه عن خلافته في الصلاة فبقي كون ابي بكر خليفة في الصلاة بعد وفاته واذا ثبت خلافة أبي بكر في الصلاة بعد وفاته ثبت خلافته بعد وفاته في غير الصلاة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير بعد ذلك ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وهم أبو بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم و بطل القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فتعين القول بامامة أبي بكر رضي الله عنه أما الاجماع على امامة أحد الاشخاص الثلاثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ وأما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع أبا بكر رضي الله عنه وناظره في ذلك وأظهر على أبي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس رضي الله عنهما بامامة أبي بكر رضي الله عنه و بايعاه ولو كانت امامة أبي بكر غير حق كانت ظلما فينبغي أن لا يرضيا بها فان الرضا بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد الرسول عليه السلام أبو بكر رضي الله عنه قيل الامامة كانت حقا لعلي الا ان عليا رضي الله عنه أعرض عن حقه تقية على نفسه قلنا كيف يتصور التقية في حق علي رضي الله عنه وكان في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شأنها و جلالة قدرها وفضل نسبتها زوجة علي وأكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس مع علو منصبه قال لعلي امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله عليه السلام ابن عمه ولا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته سل السيف وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر وأبو سفيان رئيس مكة و رأس بني أمية قال يا بني عبد مناف أرضيتم ان يلي عليكم تيم يعني أبا بكر فان أبا بكر رضي الله عنه كان من قبيلة تيم بن مرة ثم قال أبو سفيان والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم أبو بكر رضي الله عنه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا أمير منا وأمير منكم وكان أبو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فعلم أن بيعة علي لابي بكر رضي الله عنهما انما كانت عن رضا لانه كان مقدما على الصحابة رضي الله عنهم في العلوم والفضائل وكان أقرب الناس الى الرسول صلى الله عليه وسلم ۞ قال ﴿احتجت الشيعة على امامة علي بوجوه الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون فالمراد بالولي اما الناصر أو المتصرف لا غير لتقابل الاشتراك

والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فتعين الثاني فثبت ان المؤمن الموصوف يستحق التصرف في امور المسلمين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن أبي طالب لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا والمستحق المتصرف هو الامام فثبت انه امام ويقرب منه قوله صلى الله عليه وسلم من كنت مولاه فعلي مولاه الثاني قوله صلى الله عليه وسلم أنت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون خليفة لقوله تعالى واذ قال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي الا انه توفي قبله والثالث قوله صلى الله عليه وسلم مشيرا اليه سلموا على أمير المؤمنين وأخذ بيده وقال هذا خليفتي فيكم بعدي وتي فاسمعوا وأطيعوا له الرابع ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي والخامس انه لا بد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على امام معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة ولم ينص لغير أبي بكر وعلي بالاجماع ولا لابي بكر والا لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية وأنفسنا وأنفسكم علي ولا شك انه ليس نفس محمد صلى الله عليه وسلم بعينه بل المراد به اما انه بمنزلته أو هو أقرب الناس اليه وكل من كان كذلك فهو أفضل الناس بعده ولانه كان أعلم الصحابة لانه كان أشدهم ذكاء وفطنة وأكثرهم تدبرا وروية وكان حرصه على التعلم أكثر واهتمام الرسول صلى الله عليه وسلم بارشاده وتربيته أتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون أصول قواعدهم الى قوله والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقال صلى الله عليه وسلم أقضاكم علي وأيضا فاحاديث كثيرة كحديث الطير وحديث خيبر وردت شاهدة على كونه أفضل والافضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول أن عموم النصرة غير مسلم وان حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد هو ولا كفاؤه وعن الثاني أن معناه النسبة في الاخوة والقرابة وعن الثالث أن هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها الحجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ووجوب النص وعدم النص في شأن أبي بكر وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصلح وعن السادس انه معارض بمثله والدليل على أفضلية أبي بكر قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي وفاقا والثاني مدفوع لقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء لان عليا رضي الله عنه نشأ في تربيته وانفاقه وذلك نعمة تجزى وكل من كان اتقى كان أكرم عند الله وأفضل لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين »

أقول احتجت الشيعة على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر المصنف منها ستة الاول قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف وأما النص فقوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه أراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لابي المرأة ولي وأخيها انه وليها أي أولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما أن يراد به الناصر أو الاولى بالتصرف لا غير بقليل لانه مشترك والاول باطل

لعدم

لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الآية لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والولاية في الآية ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظة انما في الآية تقيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فتكون الولاية المذكورة في الآية خاصة ببعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية يستحق التصرف في أمور المسلمين والذي هو لاولى بالتصرف في أمور المسلمين من جميع الناس هو الامام فاذن الآية نص على امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتما راكعا فثبت أن عليا هو الامام المستحق للتصرف ويقرب من هذه الآية قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك فقال المفسرون أراد به من كان أولى وأحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم أي أولى بكم النار على ماقاله المفسرون وأما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات أيما امرأة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل أراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها وأما ارادة الناصر والمعين فيدل عليهما الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لامولى لهم أراد به الناصر وأما الشعر فقول الاخطل * فأصبحت مولاهم من الناس كلهم * ومعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها وأما ارادة المعتق والمعتق فظاهرة يدل عليها استعمال الفقهاء وأما ارادة الجار فيدل عليها قول معمر الكلابي لما نزل جار الكليب بن يربوع فأحسن جواره

جزى الله خيرا والجزاء بكفه * كليب بن يربوع وزادهم حمدا
هم خلطونا بالنفوس والجوا * الى نصر مولاهم مسومة جردا

أراد به جاره وأما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول ابن عباس بن فضيل بن عتبة في بني أمية

مهلا بني عمنا مهلا موالينا * لاتنبشوا بيننا ماكان مدفونا

أراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى اماأن يكون ظاهرا في الاولى أولا فان كان الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المتعدد اذا أطلق وله محامل واقترن به مايعين أحدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران مايعينه وأول الحديث قرينة تصلح لان تفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله ألست أولى بكم الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ماسوى الاولى فتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال اما انه يتعذر حمله على ماسواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على معنى قوله عليه السلام ألست أولى بكم من أنفسكم ألست أولى بتدبيركم والتصرف في أموركم وان نفاذ حكمه فيهم أولى من نفاذ حكمهم في أنفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت أولى بالميراث من غيره والسلطان أولى باقامة الحدود من الرعية والزوج أولى بامرأته والمولى أولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت أولى بالتصرف فيه فعلي أولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لامعنى للامام الا هذا الثاني قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة

هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه عليه السلام كمنزلة هرون من موسى عليهما السلام وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عليه السلام ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل ولاحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابة له وانه محبه وانه نائبه في جميع أموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما أن تكون معينة أو مبهمة الاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني أيضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء وإذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي رضي الله عنه لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حياته لقوله تعالى حكاية عن هرون اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له في حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الثالث قوله عليه السلام مشيرا اليه سلموا على أمير المؤمنين وأخذ بيده فقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا وهذا صريح دال على خلافته بعده الرابع ان الامة أجمعوا على امامة أحد الاشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة أبي بكر والعباس لما ثبت ان الامام يجب أن يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وأبو بكر والعباس رضي الله عنهما لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضي الله عنه الخامس انه يجب أن يكون الرسول عليه السلام نص على امامة شخص معين تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه علم من سيرة النبي عليه السلام اشفاقه للامة كالوالد بالنسبة الى أولاده قال عليه السلام انما أنا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى أشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة مدة يسيرة استخلف فيها من يقوم بأمور المسلمين ومن هذه سيرته فكيف يهمل أمته ولا يرشدهم الى من يتولى أمرهم الذي هو أجل الاشياء وأنفعها وأعمها فائدة فلا بد من سيرته من التنصيص على من يتولى أمرهم بعده ولم ينص لغير أبي بكر وعلي رضي الله عنهما بالاجماع ولم ينص لابي بكر لانه لو نص على أبي بكر لكان توقيفه الامر على البيعة معصية فتعين تنصيصه لعلي رضي الله عنه السادس ان عليا كان أفضل الناس بعد رسول الله عليه السلام لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله تعالى حكاية فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم علي رضي الله عنه ولا شك ان عليا ليس نفس محمد عليه السلام بعينه بل المراد به ان عليا بمنزلة النبي عليه السلام وان عليا هو أقرب الناس الى رسول الله عليه السلام فضلا واذا كان كذلك فهو كان افضل الخلق بعده ولان عليا رضي الله عنه كان أعلم الصحابة رضي الله عنهم لانه كان اشهرهم ذكاء وفطنة وأكثرهم تدبيرا وروية وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام الرسول عليه السلام بارشاده وتربيته أتم وأبلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية أصولها وفروعها فان أكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون أصول قواعدهم اليه والحكماء يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عليه السلام اقضاكم علي والاقضى أعلم لاحتياجه الى جميع أنواع العلم وأيضا أحاديث كثيرة وردت شاهدة على ان عليا رضي الله عنه أفضل منها حديث الطير وهو انه عليه السلام أهدي له طير مشوي فقال عليه السلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاءه علي وأكل معه

والاحب

والاحب الى الله تعالى هو من أراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه أفضل من النبي
عليه السلام والملائكة لانه قال اللهم ائتني بأحب خلقك اليك والمؤتى به الى النبي يجب أن يكون غير النبي فكأنه
قال أحب خلقك اليك غيري ونقوله يأكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك ممن يأكل ليأكل معي
والملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة
تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عليه السلام بعث أبا بكر رضي الله عنه الى
خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضي الله عنه فرجع منهزما فغضب رسول الله عليه السلام لذلك
فلما أصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله
ورسوله كرارا غير فرار فعرض له المهاجرون فقال عليه السلام أين علي فقيل انه أرمد العينين فتفل في
عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون أفضل منهم وهو يلزم منه
أن يكون أفضل من جميع الصحابة رضي الله عنهم والافضل يجب أن يكون اماما والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز أن يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى
النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة اذا
أضيفت الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء
بعض وأما اذا أضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع أن
تكون الولاية المحصورة في الله تعالى ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية
الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الآيتين المذكورتين
ولئن سلم ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين آمنوا
في الآية علي وأكفاؤه وأما قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الآحاد
وقد طعن فيه ابن أبي داود وأبو حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث
لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامته على قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان أولى
بمعنى أفضل والمولى بمعنى مفضل ولم يرد أحدهما بمعنى الآخر اذ لو ورد أحدهما بمعنى الآخر لصح
أن يقترن بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك فانه يصح ان يقال فلان أولى من فلان ولا يصح
ان يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله
عليه ولئن سلم وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد بالاولى الاولى
بالتصرف فيهم بل أمكن أن يكون المراد به أولى بهم في محبته وتعظيمه وليس أحد المعنيين أولى من
الآخر والجواب عن الثاني انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند وان سلم صحة سنده قطعا لكن
لا نسلم ان قوله أنت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فان من جملة منازل
هرون من موسى انه كان أخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي رضي الله عنه قولهم
منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم أن اسم الجنس اذا عرى عن
موجبات التعريف مثل دخول لام التعريف أو حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة
الصالحة لكل واحد من الجنس على طريق البدل لا أن يكون متناولا لكل واحد واحد على سبيل
الجمع والا لم يبق فرق بين المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الاخوة والقرابة ولئن سلم
تعميم المنازل لكن لا نسلم انه من منازل هرون من موسى استحقاقه بخلافته بعده ليلزم مثل ذلك في حق
علي قولهم انه كان خليفة له على قومه في حال حياته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك
غير الخليفة وليس جعل أحد الشريكين خليفة عن الآخر أولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه
اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتأكيد في القيام بأمر قومه نحو قيام موسى وأما أن يكون

مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لم يكن له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة له ذلك ولو لم يستخلفه موسى عليه السلام ولئن سلم انه استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته وان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو استخلفه وكيلا في حياته على أحواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن مقتضيا الخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا كما لو صرح بالاستخلاف بعض التصرفات دون بعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلم ان ذلك عزل له ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة أعلى من الاستخلاف وهي الشركة في النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم بها حجة علينا وعن الرابع انا لا نسلم وجوب العصمة ولا نسلم وجوب التنصيص ولا نسلم عدم النص في شان أبي بكر رضي الله عنه وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان أصلح للمكلفين من التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ان ما ذكرتم من الدلائل الدالة على ان عليا أفضل معارض بما يدل على ان أبا بكر رضي الله عنه أفضل والدليل على أفضليته أبي بكر رضي الله عنه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما أبو بكر أو علي رضي الله عنهما بالاتفاق والثاني وهو أن يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقى قوله الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي غير موصوف بها لانه ما انفق على ان يؤتي ماله يتزكى ولان عليا رضي الله عنه نشأ في تربية النبي عليه السلام وانفاقه وذلك نعمة تجزى واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا تعين أن يكون المراد به أبا بكر رضي الله عنه فيكون أبو بكر رضي الله عنه هو الاتقى وكل من كان أتقى كان أكرم لقوله تعالى ان أكرمكم عند الله أتقاكم وكل من كان أكرم كان عند الله أفضل فأبو بكر رضي الله عنه أفضل وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبي بكر رضي الله عنه فانه يدل على انه ليس أحد أفضل من أبي بكر فلا يكون علي أفضل من أبي بكر واذا لم يكن علي أفضل من أبي بكر رضي الله عنه فاما أن يكون مساويا لابي بكر في الفضل أو يكون أبو بكر أفضل من علي رضي الله عنهما والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام ليؤم الناس أبو بكر وتقديمه في الصلاة مع انها أفضل العبادات يدل على انه أفضل وقوله عليه السلام وقد ذكر أبو بكر رضي الله عنه عنده وأين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ﴿قال ((الخامس في فضل الصحابة يجب تعظيمهم والكف عن مطاعنهم فان الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى السابقون الاولون وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم وقال عليه السلام لو انفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وقال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقال الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من احبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يؤخذ وما نقل من المطاعن فله محامل وتأويلات ومع ذلك فلا تعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم نفعنا الله بمحبتهم أجمعين وجعلنا الله لهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين في اعداد الهادين بفضله العظيم وفيضه العميم انه سميع قريب مجيب)) أقول المبحث الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم أجمعين

يجب تعظيم جميع أصحاب رسول الله عليه السلام والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح فيهم فان الله تعالى أثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وقوله تعالى والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد أثنى رسول الله عليه السلام عليهم وهم بذلوا المجهود في نصرة رسول الله عليه السلام بالجهاد وصرف الاموال وقوله عليه السلام لا تسبوا أصحابي لو نفق أحدكم ملء الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقال عليه السلام أصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقال رسول الله عليه السلام الله الله في أصحابي لا تتخذوهم بعدي غرضا من أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يؤخذ فمن يؤمن بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل عن المطاعن فعلى تقدير صحته له محامل وتأويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن آثارهم المرضية وسيرهم الحميدة نفعنا الله بمحبتهم أجمعين وجعلنا الهديهم متبعين وعصمنا عن زيغ الضالين وبعثنا يوم الدين مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا

﴿يقول المتوسل بصالح السلف مصححه الفقير عبد الجواد خلف﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن تفرد بوجوب وحدانيته في ذاته وصفاته واستدل بباهر صنعه على كمال قدرته جميع مخلوقاته وصلاة وسلاما على نتيجة هذا الوجود ونقطة استمداد جميع البرية والسبب في ايجاد كل موجود أفضل الخلق على الاطلاق المبعوث بالشريعة الغراء المتمم لمكارم الاخلاق المؤيد بقواطع الحجج وسواطع البراهين الداعي الى الله باذنه لتوحيد رب العالمين سيدنا محمد بن عبد الله وآله وصحبه ومن والاه (وبعد) فقد تم طبع الكتاب الجليل الذي ليس له في بابه مثيل المشتمل على درر النفائس ونفائس الدرر وغرر اللطائف ولطائف الغرر وبالجملة فهو حديقة فضل نطقت بيننا بالحق ونتيجة فكر لا يعرف قدرها الا القليل من الخلق

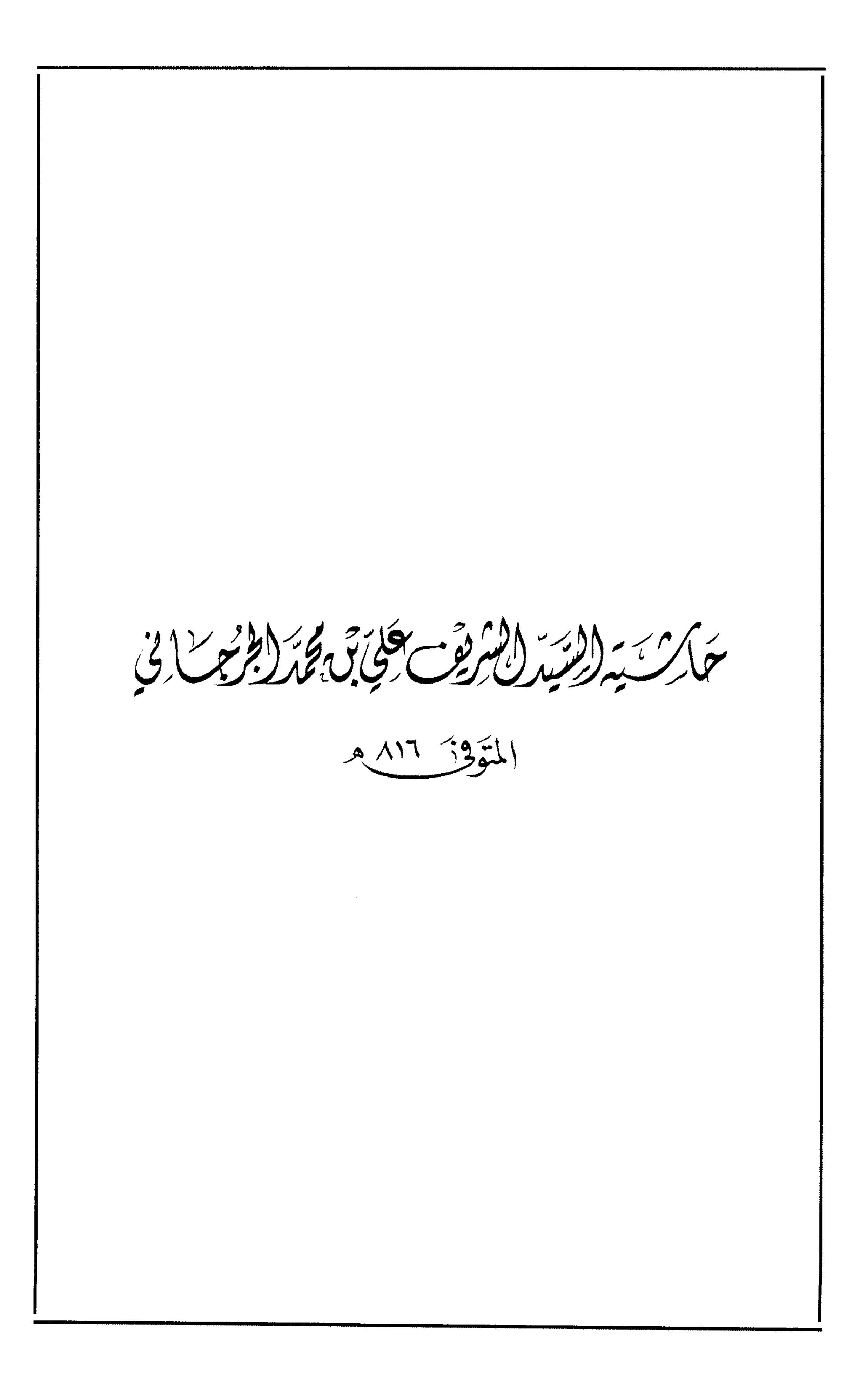
واني وان أطنبت فيه مدائحي * فاكثر مما قلت ما أنا تارك

المسمى (مطالع الانظار) لابي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة رضي الله عن الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان الرفيع بالمطبعة الخيريه بمصر القاهرة المعزيه لمالكها ومديرها المتوكل على عالي الجناب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في العشر الاول من جمادى الآخرة سنة ١٣٢٣ من هجرة من له الشفاعة العظمى في الآخرة سيدنا محمد بهجة الانام عليه أفضل الصلاة وأتم السلام وعلى آله السادة الاعلام نجوم الهدى وبدور التمام

تم

(فهرست شرح مطالع الانظار على طوالع الانوار)

(تمت)



حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني

المتوفى ٨١٦ هـ



بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله أراد أن يشير الى أشرف العلوم) أقول اشار أولا الى أمهات مباحث هذا الفن اجمالا وثانيا الى شرفه بحسب أجزائه وثالثا الى تعريفه المشتمل على الاشارة الى أبواب المقاصد ورابعا الى مرتبته ثم انتقل الى وصف الكتاب ترغيبا له اھ (قوله كان ذلك العلم) أقول كأنه تكرار لما تقدم بسبب طول الكلام اھ (قوله واستار الجبروت صفات) أقول صفات الافعال وسائل الى معرفة صفات الذات فجعلها استاره لا يناسبها الا من حيث التوسط ولا يبعد أن يقال شبه الجبروت بالاستار في المنع عن الادراك اھ (قوله أى الوجود) أقول لا يصح جعل الوجود المطلق من أحوال موضوع هذا العلم الا اذا أخذ على وجه يكون عرضا ذاتيا له اھ (قوله المباحث الآتية) أقول فان العلم بتلك المباحث يتوقف على معرفة صحة الانظار المثبتة لها وفساد الانظار الدالة على نقائضها فلا جرم كانت للمقصود مقدمة اھ (قوله واللواحق المادية) أقول تفسير للغواشي الغريبة واعاقال واللواحق المادية تنبيها على ان العوارض المادية المقتضية للانقسام والتجزى هى المانعة من التعقل الذى هو الارتسام فى النفس الناطقة المجردة اھ (قوله ويراد به التصديق اليقيني) أقول فيكون بينه وبين النتيجة عموم من وجه اھ (قوله بلفقه الحكم) أقول هذا انما يصح اذا لم يكن الحكم تعقلا اھ (قوله اللاحق يكون موقوفا على المعلومات المكتسبة الغير المتناهية) وكل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية انما يحصل بالفكر والفكر حركة لا تقع الا فى الزمان فيكون كل واحد من المعلومات المكتسبة الغير المتناهية فى زمان فاللاحق يكون موقوفا على انقضاء أزمنة غير متناهية وانقضاء أزمنة غير متناهية محال لان الزمان من ابتداء وجود النفس متناه فان قيل انما يلزم أن يكون الزمان من ابتداء وجود النفس متناهيا اذا كانت حادثة وهو ممنوع فانه يجوز أن تكون النفس قديمة وتكون قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وهلم جرا الى غير النهاية على سبيل التناسخ وأجيب بانه قد ثبت بالبرهان حدوث النفس وبطلان التناسخ قلنا فحينئذ يكون بيان امتناع كون الكل كسبيا موقوفا على بيان حدوث النفس وبطلان التناسخ وهما من المسائل الغامضة وبيان امتناع كون الكل كسبيا من المسائل الظاهرة فحينئذ يلزم بيان بطلان الظاهر بالخفى اھ (قوله لانه يصدق على المحدود والمرسوم) أقول وأيضا هذا التعريف يتناول الدليل الا ان يخص المعرفة بالتصور ولكن المصنف استعملها سابقا بمعنى العلم اھ (قوله أى لو احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف الى معرف) لانه جزؤه اھ (قوله فاذا عرفنا الخ) أقول الحاصل ان مفهوم معرف المعرف مركب من جزأين أحدهما مفهوم المعرف وثانيهما اضافته الى مطلق المعرف فاذا عرفنا المعرف بقولنا هو قول يفيد الخ فقد عرفنا مفهوم المعرف وعرفنا أيضا مفهوم قولنا قول يفيد الخ وبينهما اضافة تعرف بمعرفتهما فيكون مفهوم معرف المعرف معلوما بجزئيه فلا يحتاج الى معرف آخر وفيه نظر

لان معرفة المضافين من حيث الذات لا تستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم من معرفة مفهوم المعرف معرفة مفهوم معرفه من حيث هو معرف ولو سلم لكن لا يلزم من كون جزأيه معلومين كون المجموع غير محتاج الى معرف آخر وقد أشار الشارح اليهما اهـ (قوله لا يقال فيه اضافة الشئ الى نفسه) لانا نقول اعتبر مفهوم المعرف من حيث هو صفة لشئ مخصوص والة لملاحظته وأضيف الى مفهوم المعرف من حيث هو ملحوظ بالذات ومطلق فالمضاف بالحقيقة هو ذلك الشئ المخصوص والمضاف اليه هو مفهوم المعرف ففهوم معرف المعرف يتوقف على مفهوم المعرف المطلق على وجهين وعلى الاضافة اهـ (قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل) أقول توضيحه ان يقال ان قولنا قول يفيد تصوره تصور الشئ له مفهوم وله صفة هي كونه معرفا للمعرف فاذا أردنا تعريف المعرف احتجنا الى ملاحظة هذا المفهوم وكونه صالحا لان يكون معرفا للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي أو كسبي ينتهي الى البديهي بحيث لا يكون هناك تسلسل أصلا وأما الوصف فهو ملحوظ لا بالذات ولا يمكن للعقل تعريفه بهذا الاعتبار نعم الملاحظة بالذات أمكن تعريفه بمفهوم آخر هو معرف لمعرف المعرف فهناك أيضا مفهوم وصفة عارضة له وهي كونه معرفا المعرف المعرف على قياس ماسبق ولا يمكن للعقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل قطعا اهـ (قوله باعتبار ذاته مساو للشئ وباعتبار عارض من عوارضه أخص منه) أقول فان مفهوم قولنا قول يفيد الخ من حيث هو هو مساو لمفهوم المعرف واذا اعتبر معه كونه معرف المعرف صار أخص منه لانه مقيد والمعرف مطلق والتحقيق ان ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم المعرف ووصفه أعني مفهوم معرف المعرف أخص منه ولا استحالة في ذلك اهـ (قوله يجب أن يكون أجلى منه الخ) أقول أي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشئ قد يكون أجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وصنعتهم اهـ (قوله كما قيل الزوج الخ) أقول هذا بحسب الشهرة من ان التقابل بين الزوج والفرد بالتضاد واما بحسب التحقيق فبينهما تقابل العدم والملكة فيكون تعريفا بالاخص اهـ (قوله فلا يكون جزءا صوريا) مثلا الحيوان الناطق حد تام للانسان ولكل من الحيوان والناطق ماهية ولهما وجود واحد اجمالي ولكل منهما وجود على سبيل التفصيل وتقديم الحيوان على الناطق اضافة عارضة للحيوان بالقياس الى الناطق ومتأخرة عن وجودهما فلا يكون تقديم الحيوان على الناطق جزءا لماهيتهما ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي اهـ (قوله أي التي لا يكون استعمالها مشهورا) أي يكون غريبا بحسب قوم ويكون غريبا بحسب قوم آخر أيضا لا على معنى بحسب قوم دون قوم فانه لا يناسب قوله تختلف ظاهرا اهـ (قوله والتكرار الضروري ما نشأ من نفس المفهوم) فان مفهوم الاب مفهوم واحد لابد في تحديده من قيد الحيثية التي هي تكرار ما تقدم عليها اهـ (قوله لان الابن قد يكون كذلك الخ) الابن اذا كان كذلك كان أبا من هذه الحيثية فلا يكون اندراجه في الحد مبطلا لاطراده فالحق أن يقال الاب له حيثيات متعددة ككونه انسانا مثلا أو جوهرا وجسما الى غير ذلك وكونه أبا انما هو من الحيثية المذكورة والمراد تعريفه بهذا الاعتبار فلو لم يكرر السبب كان التعريف صادقا عليه من الحيثيات الاخر التي ليس هو معرفا باعتبارها فلا يكون مطردا اهـ (قوله فتعريف الشئ بجميع أجزائه تعريف الشئ بنفسه وهو محال) لان جميع الاجزاء ان لم يكن نفسه فاما أن يكون داخلا فيه أو خارجا عنه وكلاهما باطلان أما الاول فلان الداخل في الشئ ما يتركب الشئ منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء جميعها بل بعضها وأما الثاني فظاهر اهـ (قوله لانا نقول لدخول المركب الخ) فان المركبات كما في ثبوتها تحتاج الى وجود جميع الاجزاء وفي انتفائها يكفي جزء واحد اهـ (قوله لذا كان جميع الاجزاء الشئ أي معلوما بدون تعريف ذلك الجزء لشئ منها اهـ (قوله فيجوز أن يكون جميع الاجزاء معلومة) وما يقال من ان المعرف موجد للمعرف وموجد الكل موجد لاجزائه

ممنوع فان موجد السرير ليس موجد الخشب اه (قوله لا يقتضى تقدم الكل الخ) والا يلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء اه (قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء) لما تقدم من الدليل السالم عن المعارض لورود المنع عليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة فى المعقولات من المطالب الى مباديها المؤدية اليها اه (قوله فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة) أى اذا كانت الاجزاء معلومة متفرقة موجودا كل واحد منها بوجود على حدة فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى كل واحد منها على حياله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهنالك تصور اجمالى متعلق به فاما أن يقال اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل صار سببا لوجود هذا التصور الاجمالى الحادث بعده فتكون المغايرة بالذات واما ان يقال هذا التصور الاجمالى هو بعينه تلك التصورات المجتمعة على وجه انقطع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالمغايرة بالاعتبار أعنى التفصيل والاجمال ولعل هذا هو الحق اذ لا يترتب عليها تصور آخر مغاير لها بالذات فتأمل اه (قوله بوجود واحد) أى فى الخارج ان كانت الماهية منسوبة اليه محققة أو مقدرة أو فى الذهن باعتبار آخر ان كانت منسوبة اليه اه (قوله فاستغنى عن التعريف الخ) قيل جاز أن يكون متصورا ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة فى المعقولات من المطالب الى مباديها المؤدية اليها اه قوله فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب المجهول) أقول فيندفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا والوجه المجهول لا يطلب لكونه مجهولا لكن هذا الجواب يقتضى أن يكون هنالك ثلاثة أشياء المطلوب والوجهان والحق أن يقال المطلوب هو الوجه المجهول وليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه المعلوم وهذا هو المذكور فى المتن لا ما ذكره الشارح اه (قوله والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يحد) أقول ان لم يكن بديهيا اه (قوله وأراد باللزوم ما هو أعم) أقول ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادة كما ذهب اليه الاشعرى اه (قوله ويمكن أن يقال اضافة الوجود الى المدلول اضافة الصفة) فيؤل المعنى الى المدلول الموجود فى الذهن لكن فى الصفة مما لا فائدة فيه اه (قوله لان المدلول العدمى له وجود فى الذهن) أقول هذا مسلم لكن لا يجدى بطائل فان العلم بالدليل يلزم منه وجود المدلول فى الذهن سواء كان وجوديا أو عدميا الا العلم بوجوده فيه اه (قوله فالمستدل به اما أن يكون كليا) أقول اندراج جميع أقسام القياس الاستثنائى والاقترانى المتصل والمنفصل فيما ذكر غير ظاهر اه (قوله وبعضها بالعرضيات كتباين الرسم التام) أقول تباين الرسمين ليس بما هو عرضى بالقياس اليهما بل بالقياس الى ماهية المرسوم فالظاهر ان نسبة أحدهما الى الآخر كنسبة أحد الحدين الى الآخر بل الاولى أن يقال الاختلاف بين أقسام الحجة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف بين أقسام القياس كالاختلاف بين الاصناف وأما أقسام المعرف فقد اجتمع فيها ما يشبه الاختلافين اه (قوله قياس مقدماته كاذبة) فانها وان لم تكن مقدماته صادقة لكنها بحيث لو سلمت لزم عنها قول آخر كقولنا كل انسان حجر وكل حجر جماد فانه لو سلمت مقدمتاه لزم عنهما قول آخر وهو كل انسان جماد اه (قوله معناه ا مساو لج) وقيل فى بيان انتاج قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوى ج فاذا ضممناه الى قولنا وكل ما هو مساو لما يساوى ج فهو مساو لج ينتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ان ا مساو لما يساوى ج من المقدمتين ليس أيضا بالذات اه (قوله والثانى أى اللزوم بواسطة مقدمة فى قوة المذكور) أقول هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور ليس بقياس وأما اذا قيس الى قولنا ليس جزء الجوهر ما ليس بجوهر كان قياسا من

الشكل الثانى ومندرجا فى تعريفه اه (قوله وهو مذكور بالقياس بالفعل) أقول ومعنى كون النتيجة مذكورة بالفعل فى القياس انها باجزائها المادية وهيئتها التأليفية مذكورة فيه وان طرأ عليها ما أخرجها عن كونها قضية وعن احتمالها الصدق والكذب اه (قوله فى أمر يناسب طرفى المطلوب أعنى موضوع النتيجة ومحمولها الان النسبة بينهما لما كانت مجهولة لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن أمر يناسب طرفى المطلوب بسببه يعلم النسبة بينهما لم يفد القياس النتيجة اه (قوله من القياس اليه) أقول فانه يوضع المطلوب أولا ثم يرتب بما يدل عليه ويستلزمه فما دام كذلك فهو المطلوب فاذا تم القياس فهو النتيجة اه (قوله هذا بطريق الاسقاط) اما بطريق التحصيل فلان الكبرى الكلية ان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبين وان كانت سالبة فمع السالبتين اه (قوله أخص من الصغرى السالبة الجزئية) أعنى فهذه القرينة أعنى المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية أعم من كل واحد من الثانية والثالثة اه (قوله ويسمى برهانا) أى عند الحكيم ودليلا بالمعنى الاخص عند المتكلم اه (قوله ويسمى خطابة عند الحكيم) وامارة عند المتكلم اه (قوله واما أن يكون مقدماته ظنية) فيه ان المصنف جعل الجدل مندرجا فى الخطابة ولا جدال معه فى ذلك وان كلامه مشعر باعتبار قضايا مشبهة بالظنيات كما صرح به الشارح ولم يوجد فى كلامهم بل صرح بعضهم بعدم اعتبار المشبهة بالظنيات لانها ان أفادت ظنا فهى من الظنيات لا مشبهة بها والا فلا اعتداد بها (قوله أو قضايا يجزم بها العقل والحس) جعل الحاكم فى المشاهدات هو الحس وفى المتواترات والتجربيات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم فيها هو العقل بمعاونة الحس لان الحس هنالك كاف فى حكم العقل بخلافه ههنا للاحتياج الى قياس خفى فى كل واحدة من المتواترات والتجربيات والحدسيات فدخلية الحس هنالك أكثر اه (قوله وقيل الفرق بين الحدس والتجربة الخ) هذا الفرق ضعيف لان الاحكام النجومية تجربيات ولا يتوقف على فعل يفعله الانسان بل الفرق ان السبب فى التجربيات معلوم السببية مجهول من حيث خصوصية الماهية وفى الحدسيات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب السقمونيا علم ان هنالك سببا للاسهال وان لم يعلم بخصوصيته ومن شاهد فى القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس علم ان نوره من جهتها وان السبب فى ذلك هو نور الشمس اه (قوله لنقيض حكمه) كما يحكم الوهم بالخوف عن الموتى مع انه يوافق العقل فى ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه المنتج لقولنا الميت لا يخاف عنه واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم اه (قوله بوجود الملزوم الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله أى العلم بعدم اللازم الخ) مع العلم بالملازمة اه (قوله وأيضا فان من علم الخ) والدليل الاول قياس استثنائى عام والدليل الثانى اقترانى خاص بالالهيات فالانسب أن يجعل الاول ردا للسمنية والثانى ردا للمهندسين وان كان كل واحد منهما مبطلا لكل واحد من المذهبين اه (قوله وأما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله) أقول والحق أن يوجه كلام المصنف على ما ذكره الامام وان كانت عبارته قاصرة عنه ويجعل قوله وباستلزام الخ جوابا عما يقال لو كان النظر مفيدا للعلم ومستلزما له لكان العلم باستلزامه له اما ضروريا أو نظريا الى تمام ما ذكره هنالك فكأنه اشارة الى ان السؤال كما أمكن ايراده بالقياس الى كون اللازم علما كذلك يمكن بالنسبة الى كون النظر مستلزما له والجواب واحد اه (قوله بعد النظر الصحيح ممنوع) فان من أتى بالنظر الصحيح على الوجه المذكور استحال تطرق الخطا اليه اه (قوله وعنده علم ضرورى) فيحصل هنالك مقدمتان يقينيتان احداهما ان هذه النتيجة حقة لازمة للمقدمتين الحقيتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق وعلم فينتجان ان هذه النتيجة حق وعلم وهو المطلوب ثم العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضرورى فلا يحتاج الى نظر آخر فلا تسلسل اه (قوله لان هذا التصديق متوقف على

الاعتقاد)

الاعتقاد) ولو كان السبب في اختيار كونه نظريا ماذكره وجب أن يختار ذلك في اللازم عن القياس المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الدال على ان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم فلا ينقطع التسلسل فظهران اختيار كونه ضروريا مستقل في الجواب وأما اختيار كونه نظريا حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحوج حينئذ الى اختيار الضروري في المرتبة الثانية ومابعدها نعم لو اختير كونه نظريا وانه مستفاد من النظر الاول بناء على قاعدة الامام لاندفع الشبهة اه (قوله لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب) أقول اذا لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فلا يكون كافيا في تحصيل المطالب اذ لابد من العلم بذلك لتطمئن النفس وينقطع الطلب ولعل الخصم يقنع بذلك اه (قوله يلابس العقل في مأخذه) اذ الوهم يلابس العقل في مأخذه الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهي المذكور معنى لا الى العقل والمقصود اثبات العسر فيه باعتبار مأخذه التي هي مباد لمسائله وباعتبار المسائل أنفسها يرشدك الى ماذكرنا النظر في مأخذ هذا الكلام أعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات اه (قوله وان عنيت بقولك انها مقدمة أخرى الخ) تحقيقه ان الاندراج الملحوظ من حيث انه حالة بينهما لاعلى انه قضية في نفسه يحتاج الى اعتبار انضمامها الى حداهما ويلزم التسلسل اه (قوله واماان العلم بالمقدمتين) ان أراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا أعم من ان تكونا مرتبتين أولا تكونا مرتبتين ممكن فهذا مما لا ينبغي ان يتوقف عليه عاقل وان أراد ان العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذلك في الشكل الاول غير ممكن بخلاف باقي الاشكال ثم ان الشيخ بعد مابين ان الفكر هو الانتقال من المعلومات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يخلو عن ترتيب وهيئة في تلك المعلومات حتى قال فلا سبيل الى ادراك مطلوب مجهول الا من قبيل حاصل معلوم ولا سبيل أيضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي صار لاجلها مؤديا الى المطلوب قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادى ذلك المطلوب ويريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادى وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وأيضا فربما علم الانسان ان البكر لاتحبل وان هذا مثلا بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المقدمتين هو الترتيب والهيئة لاملاحظتهما وانهما مفرقتين غير مترتبين ترتيبا مخصوصا لا يكفيان في ذلك وسياق كلام الشيخ يدل على ذلك ولاشك انه صواب فلا يتوجه عليه اعتراض الامام أصلا نعم عبارته على هذا تقتضي أن يكون المحتاج اليه بعد العلم بالمقدمتين هو العلم بالترتيب والهيئة وكذلك عبارة الشارح أولا حيث قال ملاحظة الترتيب وجوابه ان الترتيب والهيئة انما يحصلان من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة وعلى هذا تؤول عبارة المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتأمل اه (قوله أجاب الامام بانه معارض الخ) أراد به انه منقوض عند تلخيص كلامه اه (قوله استلزم النظر الفاسد الجهل) قيل ان قولنا زيد جماد وكل جماد جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقة اه (قوله سواء كان هناك معلم اح) ولقائل أن يقول لاشك ان من حصل له العلم بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة ونفس الكلام في امكان العلم بهذه الامور من غير معلم وماذكرتم لايدل عليه اه (قوله انما هو بالنظر الخ) والقول بان طريق المعرفة هو النظر فقط ولا يلائم ماسيأتي من ان امتناع العرفان بغير النظر ممنوع اه (قوله واعترض على دليل المعتزلة أيضا) في ظاهر هذا الاعتراض نظر لانا لانسلم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل على نفيه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم على سبيل الالزام فحينئذ يستقيم اه (قوله فيدور) والجواب ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزم الدور بل يكفي فيه

امكان العلم بالوجوب عليه والامكان حاصل فى الجملة اه (قوله كالجوهرية) أقول معنى الجوهرية كون الشئ اذا وجد وجد لا فى موضوع فعلى هذا يصدق على المعدوم اه (قوله فلو جعل مورد القسمة الخ) ومن جعل مورد القسمة المعلوم ولعل مراده من شأنه ان يعلم فحينئذ لا فرق اه (قوله لانه اذا علم مطلقا الخ) أقول اعلم ان العلم بان هذا التصديق بديهى مطلقا أى بجميع أجزائه مجملة لا يتوقف على العلم ببداهة كل جزء تفصيلا كما فى كبرى الشكل الاول بالقياس الى نتيجة اه (قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشئ بداهته) لجواز أن يكون ممتنع التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما اندفع بما ذكره من ان الوجود متصور اه (قوله لا نسلم ان جزء الوجود) هذا السؤل وارد على الشق الاخير أيضا كما لا يخفى اه (قوله لانا نقول لا امتناع فى كون جزء الشئ معروضا له) أى لا استحالة فى كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكره من المثال غاية ما فى الباب انه يلزم أن لا يكون الخارج بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج وأما كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالته كما فى السواد القائم بمحله نعم الكلام فى ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها أم لا اه (قوله وأما بيان بطلان اللازم) وللمانع أن يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد فى كونه واجبا أو جوهرا أو عرضا مع بقاء اعتقاد الوجود فى جميع الاحوال ممنوع فان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود فى جميع الاحوال نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوى الذى هو محل النزاع اه (قوله مفهوم السلب واحد) اذ لا تمايز فى الاعدام فلا تعدد لانه يقتضى التمايز اه (قوله لكن السلوب متشاركة فى مطلق السلب) أجيب بان القائل باشتراك الوجود لفظا يمنع الاشتراك بين السلوب فى مطلق السلب معنى بل هى متشاركة عنده فى لفظ السلب أيضا اه (قوله والعدم الخاص فقد أخطأ) اذ لا واسطة بين النقيضين قطعا فالشئ اما أن يكون موجودا بوجوده الخاص أو لا يكون موجودا به والعقل جازم بالانحصار نظرا الى التعميم نفسه وتوهم الشارح انما نشأ من جهة اللفظ اه (قوله لامتناع الشك فى ماهية الشئ وذاتيه عند تصوره) يعنى تصور الشئ بحقيقته فالكلام انما يتم فى الحقائق المتصورة بالكنه اه (قوله أجيب بان تصور الشئ وان كان عبارة عن وجوده فى الذهن) وبعبارة أوضح لا يلزم من تصور الشئ ووجوده فى الذهن تصور ذلك التصور والوجود لا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يشك فى نسبة الوجود الذهنى مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة الثابتة له فى الذهن وانها وجود لذلك الشئ فيه اه (قوله يلزم كونه زائدا) ان أراد كونه زائدا فى الكل فلزومه ممنوع وان أراد فى البعض فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى الكلية اه (قوله غير قابل لنفسه) وفيه نظر لانا لا نسلم ان قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لان الوجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا لكون الوجودات متغايرة فلا يلزم من قبول الوجود للوجود قبول الشئ لنفسه لجواز أن يكون القابل غير المقبول بناء على ان الوجود لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوى وأيضا لا نسلم استحالة قبول الشئ لنقيضه فان قلت ان القابل يجب أن يجتمع مع المقبول والشئ لا يجتمع مع نقيضه قلت لا نسلم ذلك وانما يلزم ان لم يكن المقبول أمرا عدميا وهو ممنوع اه (قوله لزم امتناع تحقق شئ من الماهيات) ان أراد امتناع تحققها خارجا فانما يلزم ذلك لو كانت الاجناس والفصول أمورا خارجية وان أراد امتناع تحققها ذهنا فقد يلتزم اذ لا دليل على امكان تعقل الماهية بالكنه وأما بالنسبة الى العلم المحيط فانما يتم لو كان بين الاجزاء ترتب حقيقى والا لامتنع احاطته بغير المتناهى مطلقا فتأمل اه (قوله لانه ان اقتضى العروض) قيل هو لا يقتضى شيأ من ذلك ولا ينافيه اه (قوله يكون زائدا فى الجميع) قد عرفت ما فيه (قوله وأيضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول) ما ذكره من الدليل على ان الجنس بالقياس

الى الفصل

الى الفصل عرض عام فى الجميع فلا يجوز تخصيصه اه (قوله من حيث هى هى ليست بموجودة ولا
معدومة) فان قيل قيام الوجود بها اما حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين واما حال كونها
موجودة فيلزم تحصيل الحاصل فلنا حال كونها موجودة بذلك الوجود فلا محذور وان ردد فى ان قيامه
بها اما بشرط الوجود أو بشرط العدم فالجواب انه قائم بها من حيث هى هى لا بشرط شئ منهما اه
(قوله قيل الوجود ليس طبيعة نوعية) أقول الظاهر ان هذا السؤال منع للملازمة مع السند كان
السؤال السابق منع البطلان الثانى وعلى هذا يكون قول المصنف ان سلم اشارة الى منع السند وذلك غير
مقبول سواء كان مساويا أو أخص منه بخلاف الاستدلال على بطلانه فانه مقبول فى القسم الاول وأما قوله
فلا يمنع المساواة الخ فجواب عن المنع كأنه قيل الوجود اما متواطئ فيتحد فى الجميع وسقط المنع
واما مشكك فتتحد حقيقته فى الكل أيضا والا لزم أحد المحذورين وان شئت توجيه كلامه فاجعل
قوله قيل الوجود مشكك اشارة الى معارضة دالة على جواز تجرد الوجود فى الواجب واجعل قوله ان سلم
منعا لبعض مقدماتها وقوله فلا يمنع معارضة بعد التنزل عن المنع اه (قوله فالتشكيك لا يمنع) بل
المساواة واقعة مع التشكيك والا يلزم ماذكر اه (قوله فى ان المعدوم الممكن هو شئ فى الخارج على
معنى الخ) لا يخفى ان لفظ الشئ هل يطلق عليه فى اللغة أم لا فان ذلك بحث لغوى اه (قوله أجيب بانا
نسلم انه اذا لم يكن ثابتا يكون منفيا محضا) وتفصيل الكلام ان الترديد فى المعدوم اما بحسب ماصدق عليه
من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول تكون الاقسام ثلاثة الاول أن يكون الجميع منفيا محضا
الثانى أن يكون الجميع ثابتا بوجه والثالث أن يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيا كالممتنع
والمختار هو القسم الثالث فلا يصح ماذكره من الدليل اذ كبراه جزئية وعلى الثانى فاما ان يراد ان مفهوم
المعدوم هو مفهوم المنفى المحض أوغيره فالجواب باختيار الشق الثانى ولا يلزم من مغايرته اياه أن يكون
ثابتا لجواز المغايرة واتصافه بمفهوم المنفى المحض ولا يلزم من صدقه على افراده اتصافها بذلك فلا يتم
المطلوب واما أن يراد ان مفهومه متصف بمفهوم المنفى المحض أولا فالجواب باختيار الشق الاول الى آخر
الكلام اه (قوله وكل معلوم متميز) أى من غير المعلوم والا استحال اتصاف أحدهما بالمعلومية
والآخر بعدمها اه (قوله وعلى تقدير جواز التسلسل فى الامور الثابتة) أى قالوا ان التسلسل فى
الامور الثابتة المنفكة عن الوجود جائز اه (قوله ويزيد وجوده على ماهيته) ويلزم التسلسل بانا
ننقل الكلام الى وجود الوجود ونقول هو أيضا موجود بوجود زائد عليه اه (قوله فى الاسم بل فى
المعنى) لانا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولاحظنا المعانى وجدنا بين البياض والسواد اشتراكا ليس
بين البياض والحلاوة مثلا ويؤيده وضع الالفاظ فى اللغات للقدر المشترك بين الالوان اه (قوله بل
وجود الوجود عينه) توضيح هذا الكلام ان الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو فى كونه
متحققا يحتاج الى التحقق واما ماهو عين التحقق فهو فى كونه متحققا لا يحتاج الى شئ آخر بل هو متحقق
بذاته كما ان كل مضئ مغاير للضوء وهو فى كونه مضيأ يحتاج الى الضوء وأما ما هو عين الضوء فهو فى كونه
مضيأ لا يحتاج الى ضوء آخر بل هو مضئ بذاته وأما ماذكره الشارح من ان الموجود شئ له الوجود الخ
فكلام ناشئ من النظر الى جانب الالفاظ والمعانى اللغوية على انه جار فى الوجود الذهنى أيضا فلا يصح قوله
فنختار ان الوجود موجود فى الذهن فان أجاب بان القائم به فى الذهنى جزئى من جزئياته فلم لا يجوز مثله
بحسب الخارج اه (قوله ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهى قولنا اما أن يكون الوجود موجودا
أو معدوما الخ) فان قيل كيف لا يرد عليه هذه القسمة مع ان الترديد بين النقيضين حاصر لجميع
الاشياء لا يخرج عنه شئ منها أجيب بان كل نقيضين يتناولان كل ماعداهما فكل معنى مغاير لهما
يردد بينهما ولا يخرج عنهما وأما هما فلا يندرجان تحت شئ منهما فلا يصح فى شئ منهما ان يقال هو اما ان

يندرج تحت هذا أو تحت ذلك وقد أجيب أيضا بان الوجود معدوم ولا استحالة في ذلك وانما الممتنع حمل أحد النقيضين على الآخر بالمواطأة وقد استوفى في أقسام الجواب عن هذه الشبهة اه (قوله فنختار ان الوجود موجود في الذهن) الترديد انما هو بحسب الخارج فلا توجيه لما ذكره اه (قوله ظهر ضعف مازعم) أي ظهر ضعف مذهبه وضعف دليله أيضا فتأمل اه (قوله ثم المركبة اما خارجية) وكذا البسيط اما بسيطة خارجا أو في الذهن فالاقسام أربعة اه (قوله اذا أردنا بالروح الصورة الحالة) وأما الروح بمعنى النفس الناطقة فلا يتصور بينهما تركب حقيقي قطعا اه (قوله كل واحد هو هو) أي كل واحد من تلك الاشياء هو الجنس في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا للماهية نوعية منها بتمامها اه (قوله لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا) لان العدم المطلق لا تميز فيه بل لا يتصور أصلا فلا يكون مميزا للغير قطعا اه (قوله اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين بل يحتاج كل فرد من افراد التعين الى تعين آخر يمتاز به عن سائر افراده اه (قوله وأجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة) هذه العبارة مشعرة بان كل تعين له ماهية كلية الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياجه الى تعين آخر قطعا والحق انها جزئيات في حد ذواتها متخالفة بالحقائق اه (قوله ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول) هذا النقض انما يتوجه على من يقول بالاجناس والفصول وانها متمايزة في الخارج اه (قوله والحق أن يقال لو كان علة الوجوب هي الذات) وذلك لان التسلسل اللازم من الدليل السابق انما هو من جانب المعلول وفي اتمام البرهان على بطلانه كلام وأما التسلسل اللازم ههنا فمن جانب العلة وأما ورود الاشكالات والاحتياج الى دفعها فيقتضي الاولوية هذا ان جعل قوله والحق اشارة الى ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري هو الصحيح دون ما ذكره المصنف لكنه خلاف الظاهر من وجهين الاول ان ذلك انما يقال بعد الفراغ من تحرير احتجاج المصنف وهو الآن في اثناء التقرير والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حيث قال والاولى والصواب انه اشارة الى رد ما ذكره في قوله أجيب بانا لا نسلم الخ فكأنه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته اما غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما بالذات ولزم التسلسل من طرف المبدا وكلاهما محال ولا يكون ممكنا بل واجبا الى آخر الدليل ففي العبارة أدنى مساهلة اه (قوله والاولى أن يقال) انما كان هذا أولى لانه أخصر حيث حذف أحد شقي الترديد أعني وجوب الوجوب على تقدير كونه موجودا وأيضا التسلسل ههنا من طرف المبدا ولا ينافي هذا جعله علة لكونه حقا كما سبق في الحاشية الاولى وأيضا هنالك يحتاج الى دفع تلك الاسئلة اه (قوله لزم تقدم الصفة على الموصوف) أي الصفة الحقيقية وأما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فانما اعتبارية قطعا اه (قوله فيلزم حدوث القديم) لان العدم صفة لازمة للقديم فيلزم من حدوثها حدوثه اه (قوله ان انتزاع صورتين من الجزأين) حتى يكون مركبا عقليا وقوله فيستحيل تركبه أي مطلقا أعم من ان يكون من أمرين متساويين أو غيرهما اه (قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب) أي نظرا الى الذات نفسها اه (قوله واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة) والا لم يكن الامكان علة للحاجة اه (قوله يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها) بناء على ان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوته في نفسه فكل ثابت لغيره ثابت في نفسه بدون العكس لا على ان الاول مقيد والثاني مطلق كما يوهمه ظاهر عبارة الشارح اه (قوله لم يكن الموصوف محتاجا اليه) والا لاحتاجت الصفة الى ذلك المؤثر ضرورة احتياجها الى الموصوف المحتاج اليه وفيه بحث لان عدم احتياج الصفة الى المؤثر لعدميتها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف اذ ربما كان وجوديا يحتاج الى المؤثر ولا يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه وانما يلزم ذلك لو كانت وجودية محتاجة الى الموصوف اه (قوله فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا أن لا يكون الشيء موصوفا به) هذا هو الجواب

عن تقرير الشارح على تقدير أن يقرر السؤال بان الحاجة عدمية غير ثابتة فى نفسها فلا تثبت لغيرها فلا يكون الممكن محتاجا اليه فلا يكون امكانه علة لاحتياجه وان قرر بانها لما كانت عدمية لم تكن معللة أصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب أن العدمى لا يحتاج فى ثبوته فى نفسه الى علة اذ لا ثبوت له كذلك واذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا لجعل الاتصاف موجودا بل لجعل ذلك الغير متصفا بتلك الصفة العدمية كما ذكره فى ايجاد الماهية اه (قوله فى انه كيف يترجح وجوده على عدمه) هذا كلام محقق قد ذكره فى تحقق التسلسل فى الامور الاعتبارية وكيفية انقطاعه كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة لكن قوله اذا نظر العقل اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان ممكنين ان أراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة للحاجة وان أراد به الامكان الخاص فالظاهر انهما من الامور الاعتبارية التى يمتنع وجودها فى الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهنى خلاف المصطلح اه (قوله فانها ليست بحال الوجود) فيلزم الواسطة قطعا اه (قوله فان قيل فعلى هذا) أى على ما ذكر من أن المؤثر انما يؤثر فى الاثر لا من حيث هو موجود الخ اه (قوله أجيب بان التأثير) والحاصل ان التأثير ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل هو فى زمان الوجود والمحال انما يلزم من الاول فقط اه (قوله لا يقال لا نسلم ان الدليل الذى ذكرتم قطعى) فلا يكون بديهيا وفيه بحث لان التشكيك فى البديهيات لا يخرجها عن بداهتها فان العقل جازم بها ويعلم اجمالا ان ما ذكر فى ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فبيان المغالطة ليس وسيلة الى ان يجزم بها فتخرج بذلك عن كونها بديهية بل ليبعد صاحبها عن الامور المشككة ليتخلص عن شوب الكدورات ولئلا يتخذها الاوهام ذرائع الى ايقاع الشك فيها بالقياس الى العقول الناقصة اه (قوله عدم علة وجود الممكن) فانه لو لم تكن العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما اه (قوله والصواب أن يقال الخ) التحقيق ان قولنا عدم الاثر فى نفس الامر لان عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذ حاصله لم يوجد فيه لعدم وجوده فيه والعقل جازم بصحته كما يجزم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه وانما الذى لا يقبله هو قولنا حصل عدمه فى نفس الامر بحصول عدمه فيه على أن يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لا لنفسه ولا للوجود الذى أضيف اليه العدم فى المعنى فان قيل العدم اذا لم يكن حاصلا فى نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا هما أيضا صفتان عدميتان والعدم فى نفس الامر قد يتصف فى نفس الامر بما هو معدوم فيه اتصاف ما صدق عليه المعدوم بمفهومه فاذا أراد العقل أن يحكم بالاتصاف احتاج الى تعقلهما فيظهر اتصافه هناك على انه أثر فى نفسه كذلك لا على انه من مخترعات العقل اه (قوله متأخر الخ) اذ على الاول والثالث يلزم تقدم الشئ على نفسه باربع مراتب وعلى الثانى بخمس مراتب اه (قوله لا على اعتبار وجودها وعدمها) ولهذا كان الشئ ممكنا حال عدمه ولا يمكن أن يقال الحدوث صفة له لا على هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال عدمه اه (قوله من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا الخ) انما الذى يجب تأخره هو تأخر الصفة الموجودة عن الوجود الموصوف اه (قوله أولى به لذاته) كما توهم بعضهم ان العدم أولى بالموجودات السيالة كالحركة والاصوات اه (قوله الحكم الثانى للامكان ان الممكن لا يمكن) فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذى يتساوى طرفاه بالقياس الى ذاته فلا أولوية لاحدهما حينئذ نظرا الى الذات والا لم يكن هناك تساو قلت الحاصل من التقسيم هو ان الممكن هو ما لا يقتضى لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا مانعا من النقيض وأما التساوى فانما يلزم من هذا البرهان الدال على انتفاء الاولوية التى لا تمنع من طريان النقيض اه (قوله كان الطرف الاول واجبا) أى وجوب العدم أو وجوب الوجود اه (قوله والحق أن يقال فى الجواب ان المؤثر حال البقاء) يمكن حمل كلام المصنف على هذا الجواب الحق كما لا يخفى اه (قوله لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد) قيل

عليه كما ان القصد الى ايجاد الموجود محال كذلك ايجاد الموجود مطلقا محال سواء كان بقصد واختيار أولا فالوجه ماذكرتم كان القدم منافيا للتأثير من الموجب أيضا فان قيل الايجاد متقدم على الوجود بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة فى ايجاد ماهو موجود بوجود هو أثر لذلك الايجاد وانما الممتنع ايجاد ماهو موجود بوجود آخر أجيب بان القصد أيضا متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا يلزم من ذلك تقدمه عليهما زمانا حتى يجب مقارنته للعدم فالفرق تحكم اه (قوله المختار) يعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل يطلق على البارى تعالى على المذهبين وأما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين فقط اه (قوله والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفى القدم عما سوى الله تعالى) فان ذلك يدل على ثبوت القدم للذات والصفات عندهم وان لم تكن الدلالة قطعية اه (قوله ويسمى حدوثا زمانيا الخ) وبازائه القدم الزمانى وهو أن لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث الذاتى القدم الذاتى وهو عدم الاحتياج فى الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بل لاستحقاقية الوجود والحدوث الزمانى أخص من الذاتى على رأى الحكماء وكذلك القدم الذاتى أخص من الزمانى وأما عند المتكلمين فان قيل بوجود الصفات القديمة له تعالى فكذلك والا فالحدوثان متلازمان وكذلك القدمان اه (قوله وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذى يكون بحسب الغير) اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشئ فى نفسه يستلزم ارتفاع حاله بقياسه الى الغير بدون العكس وهذا القدر لا يكفى فى تقدمه بالذات بل لا بد من أن يكون الارتفاع الاول سببا للثانى ولم يثبت بعد اه (قوله فيكون وجود كل ممكن موجودا بالغير مسبوقا بغيره) وذلك الغير هو لا استحقاقية الوجود لا العدم على ماقيل من ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زمانى وان كان السبق بالذات فحدوث ذاتى لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود أصلا والصحيح أن يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث زمانى وان كان ذاتيا فحدوث ذاتى اه (قوله يلزم أن يتحقق أحد الامرين فيلزم القلب) وأيضا لو كان واجبا لما كان معدوما أصلا ولو كان ممتنعا لم يوجد قطعا اه (قوله وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه) فلا يكون قائما بالفاعل لان الامر القائم به الذى يتعلق بالممكن المقدور له هو القدرة فقط وفى الحصر كلام سيأتى تقريره فى الشرح اه (قوله أمر اضافى) يكون للشئ بالقياس الى وجوده أى الامكان اما بالقياس الى وجود الشئ فى نفسه واما بالقياس الى وجود الشئ لغيره اه (قوله يعنى ثبت ان لكل حادث امكانا متقدما على وجوده وان ذلك الامكان حال فى محل موجود فذلك الامكان اذا قيس الى الحادث فهو امكان وجوده واذا قيس الى ذلك المحل يسمى قوة له بالنسبة الى وجود ذلك الحادث لا يقال هذا الكلام يدل على ان الاستدلال بالامكان الاستعدادى فانه المسمى فى المشهور بالقوة والاستعداد لانا نقول المراد بالقوة هو الامكان المقارن للعدم ولا اختصاص لذلك بالاستعدادى اه (قوله وهذا ان يشتركان فى معنى واحد وهو القبلية بالذات الخ) القبلية بالذات هو الترتب العقلى الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج المصحح لقولنا وجد فوجد لا نفس كونه محتاجا اليه وعلى هذا القياس تأخر المحتاج عنه اه (قوله ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره) هذه معارضة فى المقدمة القائلة بأن الحادث ممكن قبل وجوده اه (قوله يمكن أن يجاب عنه) بانه لو كان الفاعل محلا بالامكان يلزم امكان الفاعل واللازم باطل اه (قوله الوحدة لا يمكن تعريفها الخ) قد سبق فى بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على بداهة التصور بحسب الحقيقة اه (قوله قيل الدليل لا يدل الا على ان الواحد المعروض للوحدة بديهى) والمقصود بداهة العارض وهو الوحدة ومن الدليل لا يلزم ذلك اه (قوله فان الكثير من حيث هو كثير موجود الخ) وليس معناه على قياس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا كما سبق فى بحث الماهية بل معناه ان ذات الكثير اذا لوحظ معه

تعدده

تعدده وتفصيله أي كثرته يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه واحد فبطل ماتوهمه بعضهم اه (قوله لان عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع فيه الوحدة والكثرة) الاظهر في العبارة أن يقال عدم غير الكثرة يجوز أن يجتمع مع الكثرة فيلزم المحال اه (قوله فتكون عدمية الخ) أيضا يلزم أن تكون الكثرة مركبة من عدماتها اه (قوله فتكون الكثرة أيضا وجودية) لان عدمية المركب انما تكون بعدمية جزء من أجزائه وليس لها جزء غير الوحدات بل كل كثرة هي عين وحداتها الوجودية لان الوحدات بمنزلة المادة وهنالك جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشأ للخواص الغير المتناهية بل منشؤها هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي واذا اعتبر هنالك هيئة وحدانية صار بذلك الاعتبار واحدا الا ذلك العدد من حيث هو كذلك اه (قوله لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة الخ) فان ذات الكثرة من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة اه (قوله متشاركة في الماهية فهو المماثلة) أي الشخصية لان الكلام في الواحد بالشخص وكذا الحال في أمثلة سائر الاقسام اه (قوله يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر الخ) اما تفسير بحسب المعنى لما سبق أن المراد من استقلال كل منهما بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون أحدهما قائما بالآخر ولا مقوماله وحينئذ يمكن أن يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي هي ويكون استقلالها اشارة الى نفي التقويم وبالحقيقة الماهية من حيث انها موجودة ويكون استقلالها اشارة الى نفي القيام واما قيد آخر فيكون القيد الاول لاخراج الكل والجزء والثاني لاخراج الصفة والموصوف اه (قوله قال مشايخنا الصفة مع الذات) واما احدى صفتي الذات بالقياس الى الصفة الاخرى فهما غيران اذ ليست احداهما مقومة للاخرى ولا حالة ولا قائمة بها اه (قوله ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع الخ) الاشتراك في الموضوع اما أن يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في زمان واحد أولا فان لم يعتبر كان البياض والسواد متشاركين في الموضوع كالحركة والسواد فالمتضادان قد اندرجا في المتلاقيين وقد جعلهما من أقسام المتقابلين المندرجين تحت المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة بالموضوع الممتنعة الاجتماع فيه داخلا في قسم التساوي لخروجه عن مقسمه فالاولى أن يجعل اعتبار النسب الاصلية قسمة برأسها واعتبار التقابل وعدمه قسمة أخرى كما هو المشهور اه (قوله كالسواد والحركة فانهما تعرضان الخ) لا شك ان السواد والحركة من المتباينان صدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع واحد فلعل المراد بهما الاسود والمتحرك فتأمل في توجيه كلامه اه (قوله ثم المتباينان متقابلان الخ) هذا اذا كان لهما موضوع أي محل مستغن عن الحال مقوم له واما ما لا موضوع له بهذا المعنى كالانسان والفرس فهما متباينان غير متقابلين اه (قوله في زمان واحد قيل التقييد بزمان زيادة تصريح بالمراد فان الاجتماع في موضوع واحد يتبادر منه اتحاد الزمان اه (قوله ليندرج فيه تقابل التضاد) وانما كانت هذه القيود موجبة للاندراج والتعميم لوقوعها في سياق معنى النفي اه (قوله اما وجوديان) أي لا يكون السلب جزأ لاحدهما اه (قوله ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب الخ) اعلم ان السواد يقابل البياض تقابل التضاد باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد أحدهما فيه امتنع وجود الآخر فيه مادام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في الخارج وكذا المتقابلات بالتضايف كالابوة والبنوة يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى موضوع واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر أيضا موجود في الخارج وتقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب فهما أمران عقليان

واردان على النسبة كما حققه فلا وجود للمتقابلين بهما في الخارج بل في العقل والقول وان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فان قلت قولنا هذا أسود وهذا أبيض متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فمن أي الاقسام قلنا التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبدا محمولهما فهو راجع اليه في الحقيقة وأما الموجبة والسالبة الكليتان فتتقابلان تقابل السلب والايجاب لانه أعم من التناقض وامتناع الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط وانما سميتا بالتضادين لشبههما اياهما في امتناع الاجتماع فقط قال الشيخ في الفصل السابع من المقالة الاولى في الفن الثالث من منطق الشفاء ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب بمحموله مقابلة أخرى فسمي هذه المقابلة تضادا اذ المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في أعيان الامور اه (قوله فان مثل تقابل السواد والصفرة يقع خارجا عنه مع صدق التعريف عليه) جعل بعضهم ذلك قسما خامسا وسماه بالتعاند اه (قوله يمكن تعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر) تعاقب وبينهما غاية الخلاف الاضداد منها ما يصح عليه التعاقب كالسواد والبياض ومنها ما لا يصح فيه ذلك كالحركة من الوسط واليه فانه لا بد أن يتوسطها سكون في المشهور اه (قوله السواد من حيث هو ضد للبياض مضاف الخ) كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجان تحت المضاف حتى المضايفان كالابوة والبنوة فانهما مع اندراجهما بذاتهما تحت المضاف يندرجان أيضا تحته بذلك الاعتبار اه (قوله قلنا المضاف تحت ماصدق عليه المقابل) فان قيل اذا كان المضاف تحت الذات التي صدق عليها مفهوم المقابل كان تحت مفهومه أيضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولا شك ان هذا المفهوم فرد من افراد المضاف ويلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده أعم من المضاف وهو من حيث هو هو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا يندرج افراده تحته اه (قوله أي تحت الذي صدق عليها المقابل) ليس هناك الا مفهوم المقابل وماصدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان أريد بماصدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة اليها وان أريد مفهوم ماصدق عليه المقابل فهو في حكم مفهومه فالجواب الحقيقي ما أوضحناه في الحاشية الاولى ولعل مرادهم بما ذكروه هو ذلك الا ان العبارة قاصرة عنه اه (قوله فيكون المثلان هو هو لا مثلين) اللازم ان كل ماعرض لاحدهما من جهة المحل كان عارضا للآخر أيضا ومن الجائز أن يعرضه عارض لا من جهته فلا يلزم عروضه للآخر اه (قوله لا يصدقان ولا يكذبان معا) وذلك اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض اه (قوله وأما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما) والعدم المحل أيضا ويمكن ادراجه في خلو المحل اه (قوله فان بدن الحي يستلزم الخ) عند من لم يقل بالحالة الثالثة اه (قوله دل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الخ) زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس فان الخير والشر جنسان لانواع كثيرة وهما متضادان وأجيب بان الخير هو حصول كمال للشيء والشر عبارة عن عدمه له فبينهما تقابل العدم والملكة وأيضا ليسا ذاتيين لما تحتهما فلا يكونان جنسين بل هما عارضان لما صدق عليه وزعم بعضهم أيضا ان الاندراج تحت جنس واحد ليس بشرط فان الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما تحت جنس الفضيلة والرذيلة وأجيب بان الفضيلة عارضة لماهية الشجاعة والرذيلة لماهية التهور ولو سلم انهما نوعان لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة واسطة بين التهور والجبن فلا يكون ضد الشيء منهما كذا في شرح الملخص اه (قوله فلا يلتفت الى ما يقال) المقصود من هذا القول اما بيان حال العلة التامة للموجود الخارجي واما ايراد شبهة على من جعل زوال المانع داخلا في العلة التامة والحق ان الموجودات الخارجية

لها عالی تامة لا يجب أن تكون موجودة بل الواجب هو وجود الفاعل الذی هو المؤثر اذ لا يتصور تأثير الا من موجود وأما الامور العدمية فلا يقتضی العقل تأثيرها بل لا بد من أن يكون لها مدخل فی تأثير المؤثر واذا وجد المعلول فی الخارج فكل ما يتوقف وجوده علی وجوده كان موجودا فيه وكل ما يتوقف وجوده علی عدمه فيه كان معدوما فيه فان أريد بوجود العلة التامة هذا المعنی فهو حق لا نزاع فيه وان أريد كونها موجودة واحدة حقيقية فلا يجب صدق ذلك كليا اه (قوله ثم العلل الناقصة أربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلة الخ) المركب الحقيقی الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الاربع واذا صدر عن الموجب يحتاج الی ثلاثة منها لسقوط العلة الغائية والبسيط الصادر من المختار يحتاج الی الفاعلية والغائية فقط والصادر عن الموجب يحتاج الی الفاعلية فقط اه (قوله وارتفاع الموانع فراجعة الی تتميم العلة) قال فی شرح الملخص ان الشرائط وعدم الموانع داخلة فی العلة المادية لامتناع قبول الشیء صورة شیء آخر بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وأما الآلات والادوات فداخلة فی العلة الفاعلية لامتناع تأثير الشیء فی وجود غيره بدون ما يحتاج اليه من الآلات والادوات اه (قوله فيكون مستغنيا عن كل واحدة الخ) قيل لا استحالة فی ذلك فان الاحتياج الی احداهما من حيث انها علة موجبة له والاستغناء عنها من حيث ان الاخری علة موجبة له والمستحيل هو الاستغناء والاحتياج من جهة واحدة بل الصواب أن يقال يلزم استغناؤه عنهما معا فيلزم استغناء المعلول عن العلة اه (قوله علی معنی ان السواد محل لتضاده الخ) الحاصل ان تضاد السواد له علة تامة يعتبر فيها السواد علی انه محل له دون البياض اذ لا يعتبر هو فيها بكونه محلا له و بالعكس من ذلك حال علة تضاد البياض فيكون العلتان متغايرتين قطعا وفی كون التضاد من الموجودات العينية نظر اه (قوله فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الی غيرها) لانها اذا كانت من حيث هی هی محتاجة الی تلك العلة المعينة ولا ينفك عنها الاحتياج اليها فلا يقع بدونها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الی غيرها اه (قوله فلا تتعدد آثاره) أی يجوز أن يكون المركب علة مستقلة لآثار مختلفة كالآثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين عن الماء الذی هو مركب من الهيولی والصورة الجسمية والصورة النوعية اه (قوله هو مبدأ العقل الخ) بسبب الاعتبارات والجهات التی فيه (قوله فهذان المفهومان ان دخلا) لا يجوز أن يكون كل واحد منهما نفساله والا لكان له ذاتان مختلفتان فان كان أحدهما نفسه والآخر جزأه يلزم التركيب وحده وان كان أحدهما جزأ والآخر خارجا عنه يلزم التركيب والتسلسل معا وان كانا معا جزأين يلزم التركيب فقط وان كانا معا عارضين يلزم التسلسل فقط هذه هی الاقسام العقلية اه (قوله ان تعددت الآلات والقوابل) مثال تعدد الآلات النفس الناطقة التی تصدر عنها آثارها بتوسط آلاتها ومثال تعدد القوابل العقل الفعال الذی يفيض الصور والاعراض علی المواد العنصرية اه (قوله أحدهما أمر اضافی يعرض لذات العلة) فان العقل اذا لاحظ الشیء مقيسا الی معلوله أدرك لهما اضافتين أعنی المصدرية والصادرية فهما أمران اضافيان يعرضان لهما فی العقل متأخران عنهما هناك ولا وجود لهما فی الخارج أصلا الا ذات المصدر أعنی العلة وذات الصادر أعنی المعلول وليس كون الاول مصدرا والثانی صادرا من الامور المتحققة فی الاعيان اذ ليس فی الخارج اه (قوله والثانی كون العلة بحيث يجب عنها المعلول وهو متقدم بالذات) فان قيل كون العلة بحيث يجب عنها المعلول أيضا مفهوم اضافی متأخر عن ذاتی العلة والمعلول فكيف يكون أمرا حقيقيا متقدما علی المعلول قلنا لا شك ان للعلة خصوصية باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرضنا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد وان يكون له خصوصية معها لا تكون تلك الخصوصية هی المصدر فتكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فنقول انهم أرادوا بالمصدرية و بكون العلة بحيث يجب

عنها المعلول تلك الخصوصية ولا نعني بالخصوصية أمرا اضافيا له تلك الخصوصية مع غيرها او بحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة يعرض لمفهوميهما التعود المناقشة فيها بل أمرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص فلا يكون له ذلك مع غيره والسبب في هذا الاشكال ضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام فاذا عبر عنه بعبارات مختلفة فربما اتضح المرام واندفع الاشتباه اللفظي الذي يتبادر اليه الاوهام اه (قوله وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني) فان قلت الشارح قد أجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما لا مزيد عليه وقد ساعده بتوضيح ماذكره بعض الافاضل في تحقيقه فما الخلاص عن هذا المضيق قلت ربما يمنع ماذكر من حديث الخصوصية وان احتجوا فيه الى دعوى الضرورة والصواب ان تلك القاعدة انما تفهم ان لو كان المبدأ تعالى موجبا وأما اذا كان مختارا كما هو الحق فيصدر عنه بحسب تعلقات ارادته ماشاء ولا يلزم محذور أصلا اه (قوله فان القابل من حيث هو قابل الخ) فان القابل وحده لا يكون علة تامة اذ لا بد من فاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا يحتاج المعلول الى قابل لقيامه بذاته فنسبة الفاعل الى المفعول جاز أن يكون بالوجوب ويستحيل ذلك في نسبة القابل الى المقبول وأما ان تلك النسبة لا يلزم أن يكون بالوجوب فلا يضر بالمقصود هكذا حققه بعض العلماء المتأخرين ولا يظن ان المراد ان الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المفعول فان القابل أيضا كذلك اه (قوله قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام تفريعه على ما علله به غير واضح فان الاستلزام من جهة اذا لم ينافي عدمه من جهة أخرى جاز أن تكون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ولا منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص أي لا نسلم ذلك بل بالامكان العام ولا ينافي الوجوب وترتيب البحث يقتضي تقديمه وانما أخر لانه جعل تبعا لما هو العمدة في الجواب فكأنه قيل ولدفع المنافاة وتقويته قيل نسبة القابل الخ اه (قوله يدل بالاشتراك والتشابه) المراد من الاشتراك ما يتناول الحقيقة والمجاز أيضا وبالتشابه ما يتناول التواطؤ والتشكيك اه (قوله بعضها بالاشتمال الخ) اما الظرفية في الزمن والمكان وأما الاشتمال فظاهر في كون الخاص في العام وكون الكل في الجزء ككون السرير في القطع الخشبية من الاضافة اذ بينهما نسبة واضافة محضة باعتبار وجوده فيها بالقوة وأما الكون في الخصب والراحة فمن الاشتمال والكون في الحركة من الاضافة ولك أن تتكلف خلاف ذلك اه (قوله ولا كجزء منه) يجوز بذلك عن مثل كون اللونية وأما الجزء الحقيقي فقد خرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان السوادية واللونية متحدتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء والخاص عن العام مما لا يجوز فلا يخرج كونهما عن تعريف الكون في الموضوع أجيب بانهما لا يندرجان تحت قوله الكون في شيء اذ لا يفهمان منه الا بقرينة فلا حاجة الى اخراجهما بقيد وتفصيله ان الكون في شيء يطلق اطلاقا ظاهرا شائعا على كون الشيء في زمنه أو مكانه وكون الجزء أو ما يشبهه في كله فيجب الاحتراز عنهما واذا تأملت تحقق عندك ان ماذكره تعريف الكون في المحل فيتناول كون الصورة في الهيولى أيضا وينقسم اليهما باعتبار استغناء المحل عن الحال وعدم استغنائه عنه اه (قوله وتحقيقها ان الاضافة هيئة) هذا تحقيق للرسم المذكور وتفصيل لمفهومه لا انه حد للاضافة اذ لا حد للاجناس العالية ولا رسم لها تاما على ما هو المشهور اه (قوله كالتعمم والتقمص) لا يراد بهما المعنى المصدري بل الهيئة التابعة له اه (قوله لا يكون ماهيتها ولا لوازمها الخ) هذا انما يتم في الاعراض المتعددة الاشخاص وأما في العرض المنحصر نوعه في شخصه فلا اه (قوله لان الموضوع والمبهم لا يكون من حيث هو مبهم الخ) لا يلزم من تقدم الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تشخص ما هو حال فيه بناء على انتفاء

وجوده فى الخارج وعدم افادة الموضوع المطلق تشخص ماهو حال فيه فان المطلق موجود فى ضمن المشخصات فلا يلزم الاحتياج الى موضوع مشخص والحاصل ان الاقسام فيه ثلاثة الموضوع المعين الذى اعتبر فيه التعيين والموضوع المبهم الذى اعتبر فيه عدم التعيين والموضوع المطلق الذى لا يعتبر فيه التعيين ولا عدمه فلا بد من ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين ليثبت الاحتياج الى القسم الاول وماذكره لا يفى بذلك والاولى أن يقال ان المحل اذا لم يتشخص بنفسه لم يفد تشخص ماهو حال فيه اه (قوله وهذا بخلاف الجسم) هذا الكلام دفع لما يتوهم من ان نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام الانتقال فى الاحياز فليجز للاعراض من الانتقال فى المحال ولما لم يجز ذلك فى الاعراض فليكن الحال كذلك فى الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما احتاج فى تشخصه الى محله المعين فلو فارقه انعدم تشخصه فينعدم هو فى نفسه وأما الجسم فيحتاج فى تحيزه المخصوص الى حيز معين فاذا فارقه لم يبق ذلك التحيز موجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم فى نفسه فانه ليس بجزء منه ولا لازماله نعم يلزمه مطلق التحيز المحتاج الى حيز ما لا الى حيز معين اه (قوله اذ ليس جعل أحدهما قائما بالآخر أولى من العكس) اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذى هو الجوهر فى التحيز اه (قوله فيكون جعله قائما بالآخر أولى من العكس) الحاصل انه يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا للجوهر فى التحيز والآخر تابعا للاول فى ذلك فيكون هذا الثانى بحيث لا يمكن تبعيته للجوهر فى التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له فى ذلك اه (قوله أى موجب بالذات) وجه الترديد فى هذه الاقسام ان العلة اماذات العرض أوغيره فذلك الغير امامختار واماموجب والموجب اماوجودى أوعدمى ولا يتصور هذا التقسيم فى المختار كما لا يخفى فانحصرت فى الاربعة اه (قوله ولا يزول العرض عن المحل لمؤثر موجب عدمى الخ) انما جاز أن يكون المؤثر عدميا لان الكلام فى المعلول العدمى اه (قوله فيكون اما المؤثر وجودى) هذا مشكل فان هذا التقدير يشعر بان الجوهر له ضد وانما يتأتى ذلك اذا اكتفى فى تحقق التضاد بالمحل كما ذهب اليه طائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور اه (قوله وغير قار الذات كالحركة والصوت) فان العرض الغير القار الذات هو فى نفسه متجدد ومتصرم فربما كان بقاء العرض القار مشروطا بتجدد شئ منه كدورة من الحركة مثلا واذا خرج الى الوجود وانصرم انتفى شرط بقائه فيزول بزوال شرطه اه (قوله فانه يجوز أن يكون العدم المتجدد أثرا الخ) وأما العدم المستمر الازلى فلا يستند الى الفاعل المختار لما عرفت من ان أثر الفاعل المختار لا يكون الا حادثا اه (قوله وقد تمسك النظام) لا يبعد أن يقال هذا اشارة الى بعض دليل الاشعرى اجمالا بعد تفصيل المناقضات اه (قوله وفيه نظر) اى قوله ولو صح ذلك القيل بمنع اجتماع العرضين فى محل واحد يمكن أن يقال ليس مقصوده اثبات المطلوب بالقياس الفقهى ليتوجه عليه ماذكرتم بل التشبيه على ان استحالة حلول العرض الواحد فى محلين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد فى مكانين فان العقل كما يحكم بان الحاصل فى هذا المكان فى هذا الآن غير الحاصل فيه فى مكان آخر وانه لا يمكن أن يكون اياه كذلك يحكم بان الحال فى هذا الآن فى هذا المحل غير الحال فيه فى محل آخر وانه لا يمكن أن يكون اياه فيتضح بهذا التشبيه الاستحالة المطلوبة ولا يجرى هذا التشبيه فى الاجتماع فى الاعراض فان العقل لا يحكم باستحالة الاجتماع فى الاعراض والسر فى ذلك ان تشخص الجسم وتعينه يمنعه من امكان شغله فى مكانين اذ لو جاز فى نفس الامر حصوله فى آن واحد فى مكانين لجاز للعقل أن يلاحظه كذلك فيمكنه فرض تعدده قطعا فلا يكون شخصا وهكذا الحال فى العرض الشخصى بالقياس الى محلين فاشتركا فى الحكم المتفرع عليه ولما كان الجسم ذا حجم ممتد فى الجهات مالئ للمكان فلو اجتمع معه فيه غيره لزم تداخل الاحجام فذلك مستحيل فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التى لا حجم لها وأما الكميات

المتصلة من حيث انها مقادير وأحجام فيستحيل تداخلها أيضا فيمتنع اجتماعها بعضها مع بعض كالاجسام واذا تحققت ما أوضحناه فلك أن تجعل كلام المصنف استدلالا تمثيليا قطعيا ولا يتوجه عليه النظر المذكور اه (قوله هو السواد المحسوس فى ذلك المحل) فلا يجزم بالتغاير بين الشيئين من الالوان المتشابهة الحالة فى المحال المتباينة والتزام ذلك سفسطة اه (قوله ان الاضافات كالجوار والقرب) فالجواب أن القرب القائم باحدهما مغاير بالشخص لما قام بالآخر وان اتحدا نوعا اه (قوله وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام العرض الواحد بمحل منقسم) هذا مما لا نزاع فيه اذا كان ذلك العرض قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع حالا فى المجموع ولا يلزم أن يكون أجزاء العرض أيضا بالفعل ليخرج عن المبحث كما لا يلزم من انفصال المسافة الى أجزاء بالفعل كون الحركة أيضا كذلك نعم حلول العرض الذى لا يقبل الانقسام فى محل منقسم مختلف فيه فقد جوزه بعض الحكما. كما بالامثلة المذكورة وغيرها كالاطراف على تفصيل فيها والظاهر ان تجويز قيام العرض الواحد بمحلين لم يرد به جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسئلة برأسها وبهذا استدل قدماء الحكماء بالاضافات المتفقة بالحقيقة والتخصيص بالقدماء منهم يؤيد ذلك أيضا اه (قوله وجب انعدام التأليف) لم لا يجوز أن يقوم تأليف واحد بمجموع الثلاثة والآخر بالاثنين وبازالة الثالث عنهما انعدم التأليف الاول دون الثانى ولا يلزم محذور اه (قوله فبدأ بالكمية لانها أعم وجودا من الكيفية) فان العدد من أنواع الكمية فيعم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل أى موجود فرض اذا ضم الى غيره فانه يعرض لهما العدد وليس للكيفية عموم بهذه المثابة اه (قوله وهو المنفصل ويسمى العدد) وقال فى شرح الملخص والدليل على انحصار الكم المنفصل فى العدد ان المنفصل مركب من المتفرقات والمتفرقات من المفردات والمفردات آحاد والواحد اما أن يؤخذ من حيث انه واحد فقط أو يؤخذ من حيث انه انسان أو حجر مثلا فان أخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع أمثاله الا العدد وان أخذ من حيث انه انسان أو حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الاناس الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التى فيها فهى انما تكون كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالآحاد التى فيها فاذا الكم المنفصل بالذات ليس الا العدد وما عداه انما يعد كما منفصلا بواسطة عروض العدد له اه (قوله أو الى أجزاء تشترك فى حد واحد الخ) ومعنى الاشتراك فى الحد الواحد أن يكون ذلك الحد مبدأ لاحدهما ومنتهى للآخر اه (قوله فهو الجسم التعليمى والثخين قال فى شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمى أتم المقادير ويسمى ثخينا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه ثخن نازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد من أسفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وقد عرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمى فلو أطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمى ذا جسم تعليمى وتوجيه ما فى الكتاب أن يحمل الحشو على المعنى المصدرى أعنى التوسط فيكون الجسم التعليمى ذا توسط بين السطوح اه (قوله والبعد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى أسفله) والصواب ان طول ذوات الاربع هو الامتداد الآخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به فى كتب القوم وهو المستعمل فى العرف العام اه (قوله والعرض والبعد الخ) والعرض مجرور معطوف على الطول لان العمق هو البعد المقاطع للطول والعرض معا وقد وقع تفاسير الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو أجرى على ظاهره لانتقض تعريف العمق بالعرض كما لا يخفى لان العرض يكون أيضا عمقا لكونه بعدا مقاطعا للطول اه (قوله فاذا فرض ابتداء أوانه أطول الخ) أوانه آخذ من رأس الانسان الى قدميه اه (قوله فانه كم متصل بالعرض) لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة جعل

انطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احداهما جزء يفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها فيها فيكون الزمان الحال في الحركة حالا أيضا في المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي هي كم متصل بالذات واجبا (قوله والزمان كم منفصل بالعرض) فليس مثالا لما هو كم منفصل بالعرض لحلوله في الكم بالذات بل لما هو كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات كما ذكره ههنا على سبيل التنظير والتشبيه ازالة للاستبعاد من كون الكم بالذات كما بالعرض أو لاستيفاء أحوال الزمان في الكمية بالعرض اه (قوله فانه حينئذ تكون الاجزاء المنقسمة الخ) اذ ليس فيه على هذا التقدير سوى الاجزاء التي هي الجواهر الفردة المنضمة بعضها الى بعض اه (قوله هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلاث) فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن الفردة فيكون الخط مركبا من النقاط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم وأجزاؤه فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبنيا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ تمسك في نفي السطوح والخطوط بما لا يتوقف على ذلك اه (قوله فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح) تحقيقه أن الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه وأما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية أخرى هو باعتبارها غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والانحناء العارض له من حيث ذاته أيضا منقسم وأما النقطة فلا يعرض الخط من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث الانتهاء والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان اللون العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه وأما الخط فلا يعرضه بالذات الا من حيث انتهاؤه وانقطاعه في أحد امتداديه وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الثاني وقس على ذلك حال السطح مع الجسم اه (قوله وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء وان وجد السطح بتمامه في بعض الاجزاء فقط كان عرضا في الحقيقة لذلك البعض لا للجسم وقد فرضناه عارضا له اه (قوله واعلم ان هذا جواب مبني على ان الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ) تقييد الاجزاء بالمفروضة يدفع هذا الابتناء و يقتضي جريان الجواب على المذهبين اه (قوله ومع هذا القائل أن يقول) الجواب عن ذلك ما ذكرناه من انه لا يلزم أن لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض أجزائه وهو خلاف المفروض والصواب في رد ذلك الجواب أن يقال لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو هو قد يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شيء من أجزائه أو لا يرى ان الوحدة قد تقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز أن يعرض في العقل الوحدة الممتنعة عن الانقسام عنده محلا منقسما فيه وأن يعتبر العقل عروضها بمجموع ذلك المنقسم من حيث هو ولا يعتبر عروضها الشيء من أجزائه بل لا يكون عارضا له أصلا جاز ذلك أيضا في عروض الاعيان بعضها لبعض فان نسبة العارض في العقل الى أجزاء المعروض فيه كنسبة العارض في الخارج الى أجزاء المعروض فيه فلا تنفع المناقشة في هذا التشبيه لانه سند للمنع لا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لم يكن حالا اه (قوله أعني الجسم التعليمي دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم) ظاهر هذا الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها أمور وجودية يناسب ذلك ما وجد في بعض النسخ من قوله الثالث في عرضية هذه الكميات ولك أن تقرر الدليل الاول على وجه يدل على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور اه (قوله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي) اذ لو كان جوهر المكان نفس الجسم أو جزأه فكان يلزم أن لا يبقى على حقيقته المعينة وان أردت أن تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل ليس أمرا معدوما اذ لا يتصور ذلك فيه فتعين

أن يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي وعلى كونه عرضا وما لهما توارد المقادير المختلفة على الجسمية المشخصة مع بقائها على حالها وذلك التوارد اما على سبيل التخلخل والتكاثف أولا على سبيلهما وأما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الا ما يدل على كونهما غير مقومين للجسم فلا يكونان جوهرين اه (قوله ثم قال المصنف وأجيب عن الاول) أراد بالاول ماذكره في اثبات وجود الجسم التعليمي أو عرضيته أولا اه (قوله لان الشكل هيئة ما أحاط به حد واحد أو حدود) ان أراد ان الشكل هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة حدود عرضية له وان تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تتغير الا بتغير الحدود التي لا تتغير الا بتغير المقدار فلا نسلم ان الجسم له شكل بهذا المعنى فكيف لا وثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان أراد بالشكل ما يعقل عروضه للجسم تبعا لاوضاع أجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيكفي في تغيره تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود مقادير عرضية فيكون الجواب مستقيما وحيث كان المصنف في مقام المنع يكفيه احتمال التركيب من الاجزاء ولا يبطل كلامه الا باثبات كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا في حد ذاته ليس له مفاصل وأجزاء بالفعل وذلك يتوقف على شيئين أحدهما نفي الجزء الذي لا يتجزأ ليثبت ان في الاجسام جسما متصلا في حد ذاته وهو الجسم المفرد وثانيهما ان الجسم الذي ورد عليه المقادير من الاجسام المفردة والقوم وان أمكنهم اثبات الاول فلا سبيل لهم الى الثاني لاحتمال ماذهب اليه ذو مقراطيس في الاجسام البسيطة الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا يعلم حاله بعيد عن الصواب اه (قوله وأجيب عن الثاني بمنع المقدمات) أراد بالثاني ماذكره ثانيا مما يدل على أحوال المقادير الثلاثة اه (قوله وللجسم الطبيعي بالعرض الخ) لانزاع في ان الجسم الطبيعي متناه واما ان له جسما تعليميا وان هناك سطحا عارضا بواسطة التناهي فممنوع اه (قوله فلا يلزم أن يكون للزمان زمان آخر) توضيحه ان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضان لاجزاء الزمان أولا وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على أخرى يتوجه عند العقل أن يقال لم كانت متقدمة عليها فلو أجيب بانها كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة فلان متقدمة على خلافة زيد يتوجه أيضا السؤال فاذا قيل لان خلافة فلان كانت أمس وخلافة زيد اليوم انقطع السؤال المذكور اه (قوله امكان قطع مسافة معينة) أي هناك أمر ممتد يتسع لقطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المعينة المخصوصة كانه قالب له منطبق هو عليه فلو زادت السرعة قطعت مسافة أكثر ولو نقصت قطعت أقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من أي متحرك كان كان المقطوع بها في ذلك الامر الممتد هو مقدار تلك المسافة أولا ترى ان الحركة الثانية لما فرضت موافقة للاولى في السرعة المعينة والابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة وابيان ذلك فرضت الحركة الثانية على هذه الحالة والمذكور في شرح الملخص ان ذلك لبيان قبول المساواة فان الحركتين لما تساوتا في السرعة والابتداء والانتهاء كان بين أخذ كل واحدة منهما وتركها امكان يتسع لقطع تلك المسافة المعينة على ذلك المقدار من السرعة مساو للامكان الآخر والظاهر ان الامكان ههنا واحد فلا يوصف بالمساواة الا مقيسا الى الحركتين اه (قوله وبين أخذ الحركة السريعة الثانية الخ) التي فرضت موافقة للاولى في السرعة والوقوف مع تأخرها عنها في الابتداء وانما كان امكانها أقل اذ لو ساوى امكان الاولى أو زاد عليه لساوت المسافة المسافة أو زادتها على ان كونه أقل ظاهر والمقصود زيادة الايضاح وكذا الحال لو فرضت مخالفة للاولى في الوقوف فقط فان امكانها يكون أقل من امكان الاولى أيضا وجزأ منه اه (قوله فيكون هذا الامكان أمرا وجوديا مقداريا) لانطباقه على المسافة المتصلة اه (قوله

فان

فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى) وغير السريعة أيضا فان الحركة الثانية المتأخرة فى الابتداء تشارك الاولى فى السرعة وتخالفها فى ذلك الامكان وغير الحركة بهذا الوجه أيضا اه (قوله وأجيب عن الاول بان هذه الامكانات الخ) تحريره انكم ان أردتم ان تلك الامكانات قابلة للمساواة والتفاوت فى الخارج فممنوع وان أردتم قبولها اياهما ذهنا أوفى الجملة فمسلم ولا يجدى بطائل اه (قوله وأجيب عن الثانى) بان القبلية أيضا من الامور العقلية التى لا وجود لها فى الخارج كالاقبلية ولا استحالة فى ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجى اه (قوله فثبت ان كل حادث مسبوق) سواء فرض هناك تلك الحركة أولا فان فرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الموجود ولا مدخل له فى وجوده قطعا اه (قوله فوجود القبلية هذه زيادة توضيح متعلق بالاستدلال اه (قوله فان الزمان هو الذى يلحقه الخ) ههنا صرح بان لزمان معروض القبليات والبعديات المذكورتين وان أشعر كلامه السابق بانه نفس القبليات والبعديات المتجددة اه (قوله والقبلية والبعدية الخ) هذا الكلام لا مدخل له فى الاستدلال بل هو بعينه ماذكره عقيبه من السؤال والجواب الا انه استدل ههنا على انهما عقليتان لا توجدان فى الاعيان ولم يتعرض الى ان ذلك لا يقتضى وجود معروضهما فى الخارج وتعرض له هناك وترك الاستدلال اعتمادا على ما سبق اه (قوله لكن ثبوتهما فى العقل لشئ دال) وان أراد ان ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما معه عقلا فسلم ولم يجد به نفعا وان أراد به انه يدل على وجوده معه فى الخارج فممنوع وهذا هو الذى أشار اليه بقوله ولقائل أن يقول اه (قوله قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية) الظاهر ان هذا السؤال وما قبله منعان على مقدمات الدليل فالاولى تقديمه عليه بان يقال لا نسلم ان عدم الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية أى التى ليس السلب جزأ من مفهومها ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان اتصافه بها يقتضى وجود معروضها بالذات معه فى الخارج اه (قوله قيل ان أجزاء الزمان بعضها قبل بعض) هذا السؤال نقض اجمالى ويمكن توجيهه بتخلف الحكم عن الدليل فى صورة النقض وبان صحة الدليل بجميع مقدماته يستلزم محالا وهو تسلسل الازمنة الى غير النهاية اه (قوله أجيب بان ماهية الزمان الخ) يعنى انها اتصال التقضى والتجدد بين أجزاء الحركة فان الحركة تنقسم الى أجزاء يتقدم بعضها على بعض باعتبار تقدم أجزاء المسافة بعضها على بعض لكن عروض التقدم بهذا الاعتبار لا يقتضى امتناع اجتماعهما معا كما فى أجزاء المسافة فلها أعنى لاجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضى امتناع الاجتماع أعنى كونها منقضية متجددة فاتصال ذلك التقضى والتجدد أعنى عدم الاستقرار هو ماهية الزمان اه (قوله قيل القول بمعية الزمان للحركة الخ) كانه معارضة لدليل الزمان تقريرها ان ماذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم أن يكون للزمان زمان آخر اه (قوله لكان عدمه بعد وجوده الخ) هذا اذا كان عدمه طارئا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقق الا مع الزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما أن يكون قبل وجوده أو بعد وجوده وكلاهما يستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من التعاقب بين وجوده وعدمه لا من استحالة فى عدمه ولا يلزم امتناعه هذا اذا أريد امتناعه بالذات واما ان أريد امتناعه فى الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ماذكر ودعوى الامتناع بالذات بعيدة جدا اذ لا يتصور امتناع العدم بالذات الا فى الواجب واعلم ان ماذكره فى الاستدلال لا يدل على كونه جوهرا مجردا الا أن يقال وما لا يكون جوهرا اولا يكون مجردا فانه لا يمتنع عدمه ودعوى ذلك اذا أريد الامتناع بالغير لا يطابق قواعد الحكماء اه (قوله فانه قياس فى الشكل الثانى) على ان الاحاطة فى الموضعين ليست بمعنى واحد (قوله لان الحركة المستقيمة تنقطع الخ) فان قيل المتحرك الى المركز فلا تنقطع الحركة أجيب بانه لا بد بين حركتى

الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبه اه (قوله وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية الخ) انما قيد بالحركة الاينية لئلا يرد النقض بالحركة الكيفية مثلا فان مقصد المتحرك بالحركة الكيفية لا يكون حاصلا حال الحركة بل انما يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى السواد لا يكون مقصده الذى هو السواد حاصلا فى زمان حركته وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والفرق ان مقصد المتحرك فى الكيف مقصود التحصيل بالحركة فيجب أن لا يكون موجودا حال الحركة والالزم تحصيل الحاصل وان تمت ولم تنقطع لمانع أدت اليه وأما المتحرك فى الاين فانما يقصد بحركته حصوله فى المكان لا تحصيله فى نفسه فلا بد أن يكون موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول فى المعدوم وفيه بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه أن لا يكون المكان موجودا حال الحركة فان المتحرك فى الهواء اذا انتهى حركته حصل فى سطح منه لم يكن موجودا حال حركته فان الهواء متصل فى نفسه لا سطح موجودا فى جوفه فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به فان قيل ان الشارح لم يدع ان مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وهو أعم من أن يكون موجودا حال الحركة أو حال انقطاعها فلا يرد عليه ما ذكرتموه قلنا فالتقييد بالاينية لغو فى الكلام لا حاجة اليه اذ سائر الحركات تشاركها فى ذلك وكون الحركة منقطعة قبل المقصود لا يقدح فى المطلوب فان الاينية اذا انقطعت كان المتحرك بها فى مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك بها متكيفا بكيفية فى تلك الحالة وهما مقصدان أيضا اه (قوله والحال فيه الخ) وأيضا الجسم منسوب الى المكان بلفظة فى على معنى انه ظرف له حقيقة وهذا المعنى لا يتحقق فى جزء الجسم وما هو حال فيه اه (قوله والبعد الخ) المكان اما السطح المذكور أو الخلاء الموجود أو الموهوم وذلك لان الجسم ذو حجم ممتد فى الجهات الثلاث وهو بتمامه داخل فى مكانه الحقيقى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز أن يكون المكان أمرا غير منقسم أو منقسما فى جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعا واما أن ينقسم فى جهتين دون الثالث واما أن ينقسم فى الجهات كلها والاول لا يكون جوهرا لامتناعه لما دل على نفى الجزء الذى لا يتجزأ بل عرضا هو السطح ولا يكون قائما بالمتمكن بل بما يحيط به على وجه يلاصقه مشتملا عليه لا زائدا ولا ناقصا والثانى أعنى ما ينقسم فى الجهات باسرها لا يخلو اما أن يكون موهوما أو موجودا وحينئذ لا يكون ماديا بل مجردا ممتدا فى الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتداده على امتداداته اه (قوله اما ادعى كما هو الخ) لا يخفى عليك انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين ههنا (قوله الثانى من الوجوه الدالة على نفى الخلاء) اعلم ان هذا الوجه انما يدل على انتفاء الخلاء على مذهب القائلين بانه بعد موهوم وقد فسروه بكون الجسمين بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما وهو الفراغ الموهوم الذى من شأنه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلاء وأما على مذهب القائلين بكونه بعدا مجردا موجودا فان جوز خلوه عن الشاغل المنطبق توجه عليه ذلك والا فلا والحاصل ان هذا الوجه انما يجرى فى المكان الخالى عن الشاغل أو الذى يجوز خلوه عنه اه (قوله فيها أرق) كالهواء مثلا وكلما كانت أغلظ كالماء مثلا اه (قوله يقبل الزيادة والنقصان باعتبار العرض) فالتفاوت فى بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه أنه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما بينها لكان متفاوتا اه (قوله لا يستلزم التداخل والاتحاد الخ) ان استدل الثانى بلزوم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا فى نفس الامر فالجواب متوجه وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد فى الوضع فلا يمكن منعه بل الجواب ان المحال تداخل الابعاد المادية بعضها فى بعض وهو المستلزم لجواز تداخل العالم فى حيز خردلة وأما تداخل المادى فى البعد المجرد فلا اه (قوله لا تقتضى الغنى ولا الحاجة) ولقائل أن

يقول

يقول البعد اما أن يكون في ذاته مستغنيا عن المحل أولا فعلى الاول لا ينفك عنه الغنى فلا يحل في محل أصلا وعلى الثاني يكون محتاجا اليه لذاته اذ لا معنى للاحتياج لذاته الا عدم الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى المحل فلا ينفك عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف المادى في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء المادى عنه اه (قوله فلم يلزم أن لا تحرك الاجسام) مرجعه الى اختلافها في الماهية اه (قوله تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع) يعني ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية و يختص ببعض الجهات وهذا المعنى يستحيل انفكاكه عنه وأما كونه في حيز ومكان فانما يلزم اذا لم يكن حاويا بالكل ماعداه اه (قوله أكبر من السطح المحيط) وذلك لما تبين من ان الدائرة أوسع الاشكال المسطحة وان الكرة أوسع الاشكال المجسمة بمعنى ان محيطهما اذا ساوى محيط غيرهما كان مساحتهما أكبر من مساحة ذلك الغير فالشمعة المكعبة اذا جعلت كرة وهي باقية بذاتها المشخصة كانت مساحتها في الحالتين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها أصغر من مجموع السطوح المحيط بالمكعبة اذ لو يتساوى بها كان مافي داخله أكبر مما أحاط به تلك السطوح واذا كان هو أصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوى المماس له أعني المكان أصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشمعة باقية بذاتها المعينة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء التشخص بعينها فجاز اختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالتي التكعب والكرية اه (قوله ولقائل أن يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة الخ) وتوضيح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على أي وجه يمكن أن يتصور كانت العالية مرتفعة عن السافلة فما بينهما اما أن يكون منقسما في جهة الارتفاع أولا والثاني محال والا لم يكن فاصلا فتعين الاول فتكون مسافة متجزئة لا يمكن قطعها الا بالحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا اه (قوله أولا تكون مختصة وهي الاستعدادات) أقول هذا القسم مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم تكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم تكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهي منحصرة في الاستعدادات امانحو القبول أو اللاقبول ولا دليل عليه نعم تمسك في ذلك بالاستقراء كما أشار اليه بقوله الاستقراء دل الخ اه (قوله بالانفعال الذي هو المزاج) قال الامام أما الرطوبة واليبوسة ففي كونهما تابعتين للمزاج شخصا أو نوعا كلام لاحتمال أن يقال فيهما ذلك وان يقال ليستا تابعتين له أصلا بل كل واحدة منهما قائمة بالبسائط لا بالمركبات ولا يتأتى هذا الاحتمال في الحرارة والبرودة لانا نجد في المعاجين حرارة و برودة فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها اه (قوله انها يحدث منها انفعال في الحواس المذكور) في المتن ان الحواس ينفعل عنها أولا قال في شرح الملخص انما عتبر الاولية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل منها انفعالا ثانيا لا أولا ولعل الشارح انما ترك هذا القيد بناء على انهم عدوا من المحسوسات اه (قوله الخفة والثقل) وصرح بذلك الرئيس في كتاب المعقولات من منطق الشفاء مع انه قال في فصل الاسطقسات من الشفاء ان الخفة والثقل مما لا يحس بها احساسا أوليا و يوافقه مازاده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الاربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول من كونها ملموسة أولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها وأيضا لو اعتبر يلزم خروج الالوان عن المحسوسات اذ لا يحس بها الا بتوسط الاضواء والجواب عن هذا بان الضوء شرط وجود اللون في نفسه لا شرط احساسه بعيد جدا ولعلك تقول فما بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها ليست مدركة للحواس أولا وجعلوا الاشكال مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما ترى اي مما ذكروه في توجيه قيد الاولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون غير الاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول مشروطا بالثاني

وكل واحد منهما محسوس على حدة باحساس يتعلق به وليس بين شيء من هذين الاحساسين والمحسوسين واسطة على معنى أن يكون احساس متعلقا أولا بتلك الواسطة و يكون ذلك الاحساس بعينه متعلقا ثانيا بذلك المحسوس لارتباط بينه و بين الواسطة فبكل واحد منهما محسوس أولا و بالذات على قياس ماقيل في الاعراض الاولية من انها تنافي الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وماذكروه من ان الاحساس باللون مشروط بالاحساس بالضوء فلا ينافي ماقررناه ولو قيل ان اللون لايحس به أولا لم يرد به نفي ذلك المعنى بل أريد ان الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالقياس الى الحرارة مثلا الا ان التقدم ههنا بالزمان لابالذات وأما الاشكال والسطوح فانها محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل لارتباط مخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا و بالعرض على قياس ماذكروه في الاعراض الثانية يرشدك الى التصديق بماذكرناه وان اللون والخفة بهما انكشاف وانجلاء عند الحس لايتصور مثله في الاشكال ومافي حكمها من الحركات وغيرها وعلى هذا يندفع الاشكال بحذافيره فان كل مايتعلق به احساس في ذاته سواء كان مشروطا باحساس آخر أولم يكن وسواء تأخر عن احساس آخر بالزمان أولا فهو من المحسوسات وكل مايتعلق به احساس متعلق لشيء آخر فليس هو منها بل ذلك الآخر منها واعلم ان كلام الشارح ولانها تكون ملموسة أولا و بالذات ينافي ماذكرناه سواء حمل على ان المراد بالذات هو مايقابل بالعرض أو المتقدم الذاتي فعليك بالتأمل الصادق والتكلان على التوفيق اه (قوله عند الاحساس بها) فالمحسوسات متبوعة لانفعال الحواس وتابعة لانفعال المواد فكانت منسوبة اليه اه (قوله كيفيات أول هذه الاربع يسمى أوائل الملموسات) كان الملموسات تسمى أوائل المحسوسات اه (قوله غنية عن التعريف بالحدود والرسوم الخ) فالجزئيات مدركة بالحواس ولا مدخل في ذلك للحد والرسم وأما كلياتها كماهية الحرارة والبرودة فالاحساسات بجزئياتهما كافية في ادراك الماهيتين بحذف المشخصات ولاحاجة الى تعريف أصلا كيف وأي تعريف يورد هناك كان في افادة التصور متأخرا عن تلك الاحساسات كما لايخفى على من تأمل وانصف اه (قوله تفعل الصورة) أي الصورة النوعية وقوله في المادة أي في مادة المجاور وقوله والحرارة تختص بتفريق المختلفات هذا اذا أثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما أثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات اه (قوله والاشبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية) انما قال الاشبه لان الحرارة النارية انما تعدم الحياة اذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم الاطباء قالوا الكيفيات تتغير عن صرافتها وتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة وأما الفلاسفة فذهبوا الى انخلاع كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة متشابهة فليس في بدن الحي من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة أخرى مخالفة للنارية في الحقيقة كماذكر اه (قوله كحرارة الشمس مغايرة) فان حرارة الشمس تؤذي عين الاعشى بخلاف حرارة النار فتكونان مغايرتين اه (قوله ومنع بان البرودة) أي ابطل هذا القول اه (قوله هي البلة الجارية على ظاهر الجسم) قال الامام من الاجسام ماهو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر والتصق به أو نفذ في جوفه أيضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة ومنتقع وهو الذي نفذ في اعماقه ذلك الجوهر وأفاده لينا والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهي بهذا المعنى جوهر وتطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام فيها بمعنى الكيفية لابمعنى البلة اللهم الا أن يقال ان البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال ماذكرناه وقوله البلة

الجارية على ظاهر الجسم يمنع من حملها على الكيفية واتفقوا على ان الماء رطب ولا شك انه يسهل التصاقه وانفصاله عن الاجسام وانه يسهل تشكله باشكال مختلفة وتركها فمنهم من قال رطوبته عبارة عن كيفية تقتضي سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل أرطب من الماء اه (قوله لا يقال لو كانت الخ) هذا السؤال انما يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق حتى يلزم ان ما كان ألصق وأشد التصاقا كان أرطب أما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان أسهل التصاقا كان أرطب والعسل ليس أسهل التصاقا من الماء بل هو أشد منه التصاقا والفرق ظاهر اه (قوله كيفيتان انفعاليتان) الانفعال في هاتين الكيفيتين أظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة أظهر من الانفعال وان كانت الكل فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج اه (قوله ويسمى المتكلمون الخفة والثقل الخ) فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة بل ما هو مبدأ لهما وما ذكر من ان الجسم في مكانه الطبيعي لا يوجد فيه الميل انما يتم في الميل بمعنى المدافعة اذ لا استحالة أن يكون فيه هناك قوة بحيث لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه وينتفي عنها ذلك لانتفاء شرط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم هرب ولا طلب بخلاف المدافعة فانها اما هرب واما طلب سواء ترتب عليها حركة أو لا اللهم الا أن يقال لا نعني بما يوجب المدافعة الا ما يكون مبدأ لها قريبا بحيث يمتنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال في المقامين على امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي سواء فسر بنفس المدافعة أو بما يوجبها ويلزم أيضا امتناع اجتماع الميلين الى جهتين على التفسيرين كما أشار الشارح اليه فيما بعد اه (قوله وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا) الميل ان فسر بنفس المدافعة كانت النفس بارادتها والطبيعة مبدأ لها وهذا ظاهر لان المدافعة محسوسة ولا بد لها من مبدا هو النفس أو الطبيعة وان فسر بما يوجب المدافعة فتكون النفس والطبيعة مبدأ لشيء يقتضي المدافعة ووجود هذا المتوسط فيه خفاء وأما الميل القسري فالظاهر ان القاسر فيه يسخر الطبيعة ويجعلها بحيث توجب المدافعة المخصوصة لا انها تقتضيها ابتداء لبقائها مع انعدام القاسر اه (قوله الى جهة غير جهة الميل) واعلم انهم يستدلون بهذا على وجود الميل بالمعنى الثاني وهو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكبير والصغير المرميين الى فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يختلفان سرعة وبطأ فلا بد هناك من عائق مما نع يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة أو ما يقتضيها لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعين وجود المقتضي وهو المطلوب ويتوجه عليه ان المعاوق هو الطبيعة فلا حاجة الى أمر يتوسط بينها وبين المدافعة على ان حصر المعاوق في المدافعة وما يوجبها ممنوع لجواز أن يكون مقتضى السكون معاوقا اه (قوله الميل هو العلة القريبة للمدافعة) من فسر الميل بهذا يتوجه عليه ما ذكره ومن جوز أن يكون ايجاب الميل للمدافعة مشروطا بشرط يتخلف عنه أحيانا لم يتوجه عليه ذلك نعم قوله وانما يكون حركة الجسم الكبير الخ هو الجواب عن الاستدلال على الاجتماع والوجود أيضا كما أوضحناه في الحاشية الاولى اه (قوله لان العقلاء ببداهة عقولهم) وذلك يتوقف على ادراكهما وما يتوقف عليه البديهي أولى بان يكون بديهيا وفيه ان المقصود تصور الحقيقة والتفرقة لا تتوقف على ذلك بل على التصور بوجه ما وهكذا حال الاستقراء والحق ما تقدم من ان الاحساس بالجزئيات كاف في ادراك ماهيات المحسوسات وأقوى في ذلك مما يمكن أن يذكر لها من التفر يقات عند المتأمل المنصف اه (قوله الى أن يبقى الخل) قال في شرح الملخص ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويصفى غاية التصفية حتى صار كانه الدمعة ثم يخلط به ذان الماآن فينعقد الخل الشفاف من المرداسنج ويبيض في غاية البياض كاللبن الرائب

ثم يجف اه (قوله والحق ان اختلاف الالوان) هذا كلام منسوب الى ابن الهيثم اه (قوله
حقيقته مخالفة لحقيقة اللون) لاخفاء فى ان الحال يتفاوت بحسب اختلاف الضوء شدة وضعفا لكن
يحتمل أن يكون اللون واحدا فى جميع الحالات ويختلف فى مراتب انجلائه وانكشافه على الحس على
حسب مراتب الضوء فلا يحدث من ذلك ماذكره اللهم الا أن يجعل اختلاف حقائق الالوان أيضا
معلوما بالحدس اه (قوله اذا كانت صرفة الخ) من الناس من توهم فى السواد الشديد اجتماع
السوادين فجوزا اجتماع المثلين وفى السواد الضعيف اجتماع سواد و بياض معا فى محل واحد اه (قوله
قلنا لانسلم ان الضوء منحدر) اذلو كانت الاضواء منحدرة لرأيناها فى وسط المسافة كذلك بل الاضواء
تحدث فى قابلة المقابل دفعة اه (قوله بمقتضى طباعها) اذليس هنالك ارادة ولاقسر اه (قوله أكثر
ستر المالتحته) فى العبارة أدنى مساهلة نشأت من حل عبارة المتن على خلاف ماأريد بها فان سترا هنالك
مصدر المجهول أى أكثر مستورية فتوهمه مصدر المعلوم فقدر بعده لماتحته اه (قوله لايكون
ساترا) اشتغال الحس ببعض مدركاته يضعف ادراكه لماوراءه على حسب ذلك الضوء حتى اذاقوى
الاشتغال بالتوسط امتنع الاحساس بماوراءه ألايرى ان الزجاج كلما كان لونه أشد كان ستره لماتحته
أقوى وهكذا الحال فى تفاوت الغلظ فعلى هذا يلزم من كون الضوء جسما محسوسا ستره لماتحته على
تفاوت شدته وضعفه اللهم الا أن يقال ان الضوء لايمنع نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا اه (قوله منها
ماهوضوء) أول الضوء اماذاتى وامامستفاد من مضىء والثانى اما أول وهو الحاصل الخ اه (قوله
تقرير الدخل) الظاهر ان تقرير الدخل هكذا لوتكيف الهواء بالضوء لوجب أن يحس بالهواء مضيأ
كما يحس بالجدار حال تكيفه بالضوء والتالى باطل فكذا المقدم وحينئذ بطل ماذكروه من أن الظل ضوء
يحصل فى الجسم من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء وتقرير الجواب ان الهواء له لون ضعيف وضوء ضعيف
فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار فان لونه ليس بضعيف وضوءه الحاصل من مقابلة الشمس قوى والحدة محال
اه (قوله والحروف كيفيات الخ) عبارة الرئيس فى حد الحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
آخر مثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع اه (قوله عن بعض آخر يشاركه فى الحدة والثقل) هذا هو
المراد وان كان عبارة المتن تقتضى أن التميز فى الحدة والثقل اه (قوله اما الطول والقصر) الطول
والقصر فى الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه فيدرك فيه امتداد بحسب أجزائه الواقعة فى أجزاء
ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة وذلك الامتداد موهوم وأما الملائمة والتذاذ النفس بالصوت فمن
الوجدانيات وان أريد بها كونه بحيث يتلذذ به كانت موهومة والحدة والثقل وان كانا مسموعين لكن
لايتميز باحدهما صوت عن صوت آخر يشاركه فيه اه (قوله فلانهما من الكميات) لايقال فلا
حاجة الى الاحتراز لعدم الاندراج فى الكيفيات لانا نقول المراد بالكيفية ههنا الهيئة كما أشار اليه
الشارح رحمه الله اه (قوله لا الكيفية نفسها) وذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ماهو
المشهور فلولم تكن الحروف عبارة عن الصوت المتكيف بالكيفية المخصوصة لم تكن الالفاظ أصواتا
اه (قوله الى مصوتة) صوت الرجل وصات بمعنى واحد اه (قوله والى مصمتة) صمت وأصمت بمعنى
واحد) والمصمتة على صيغة الفاعل بمعنى الصامتة وتسمى بالصوامت أيضا اه (قوله تموج الهواء
بقرع أو بقلع) وذلك لان دى الصوت مستمر باستمرار تموج الهواء الخارج عن الحلق والآلات
الصناعية كالكوز قال الامام الدوران لايفيد الاالظن عليه المدار للدائر والمسئلة علمية على ان
الدوران ممنوع فان الهواء اذا تموج باليد لم يحصل هناك صوت وماذكرتموه لايدل الاعلى عدم الصوت فى
بعض صور عدم التموج وذلك لايقتضى عدمه فى جميع صور عدم التموج فلادوران لاوجودا ولاعدما
كذا فى شرح الملخص اه (قوله بل انما يحدث الصوت) يعنى ان التموج اذا بلغ الى الهواء الذى

في

فى الصماخ يحصل كيفية الصوت فى ذلك الهواء فتدركه السامعة وأما الهواء المتموج خارج الصماخ فلا يوجد فيه الصوت اه (قوله البحث الخامس فى تحقيق الطعوم) لم يذكروا على انحصار الطعوم المفردة فى هذه التسعة دليلا يوجب غلبة الظن فضلا عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين العفوصة والقبض انما هو بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره و باطنه فلو عد الاشد والاضعف نوعين ارتقى مفردات الطعوم الى ما لا ينحصر فى عدد مخصوص واعترض عليه أيضا بان الرئيس جعل فى موضع من القانون فاعل الحموضة البرودة كما هو المشهور وصرح فى موضع آخر منه الرطوبات انما تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها فيلزم أن تكون الحرارة فاعلة للحموضة والجواب ان الحرارة الغريبة باستيلائها على الرطوبات تحلل عنها الاجزاء اللطيفة الحارة فيستولى عليها البرودة وتحمضها فالفاعل بالحقيقة هو البرودة فلا تناقض بين كلاميه كما ظن اه (قوله احس منه بطعم) فى غاية القوة اه (قوله الا من جهة الموافقة والمخالفة) أو من جهة الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا اه (قوله أن يكون لنوع ما مزاج الخ) فان كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص هو أصلح الامزجة فى القياس اليه فى صدور أفعاله عنه وخواصه اه (قوله واستدل الحكيم الخ) ذكر الرئيس هذا الاستدلال فى القانون اه (قوله البنية ليست بشرط للحياة بل يجوز أن يخلق الله الحياة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزأ اه (قوله فان الحياة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء) وأيضا قيام كل واحدة من الحياتين بجزء يتوقف على انضمام الجزء الآخر اليه لا على قيام الحياة الاخرى به فلا يلزم دور اه (قوله وصدق البديهى الخ) لما ذكر ان الادراك غنى عن التعريف ومعناه ان تصوره بديهى ونبه على ذلك اردفه بقوله وصدق البديهى الخ اه (قوله ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك) ولو جعل ذكر المدرك داخلا فيما يتعين به ويمتاز مفهوم الادراك عما يلتبس به من الصفات النفسانية لم يلزم محذور أيضا اه (قوله أو لا يكون لموجب) أراد بالموجب ما يعم الدليل القطعى والشبهة والبداهة العقلية والضرورة الوهمية وغيرها فخرج به التقليد صوابا كان أو خطأ والجازم الذى يكون لموجب يتناول التصديق المطابق المستند الى موجب حقيقى من ضرورة أو دليل وهو العلم والتصديق المطابق الذى يستند الى شبهة والتصديق الذى لا يطابق الواقع و يستند اليها فقوله سواء كان فى الخارج اشارة الى القسم الثانى من هذين الاخيرين وقوله و بتشكيك المشكك اشارة الى القسم الاول اه (قوله لا يتحقق الامع الوجود الخ) اذ نحكم عليه أحكاما ثبوتية صادقة اه (قوله والحق انهم الخ) الظاهر من استدلالاتهم انهم أرادوا بالصورة ما يساوى الامر الخارجى فى تمام الماهية وان خالفه وجودا وما ذكر من الالزام بكون الذهن حارا و باردا معا ساقط لان الحار ما حصل فيه عين الحرارة أى ماهيتها موجودة بالوجود الاصلى الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلى وكذا ما أورده من ان صور الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد فى الخارج كان لا فى موضوع وتلك الصور التى هى من ماهيات الجواهر تندرج تحت هذا الحد اه (قوله يكون العاقل والمعقول واحدا) ولا يكون العلم هناك بحصول صورة المعلوم فى العالم بل بحصول المعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكرتم من المحذور اه (قوله بل الصورة العقلية الخ) هذا على القول بان الحاصل فى العقل هو الشبح والمثال الذى لا يساوى الامور الخارجية فى تمام الماهية اه (قوله أو الصورة العقلية الخ) انما هو على القول الآخر وهو ان الامر العقلى يماثل الامر الخارجى فى تمام الماهية وان اختلفا فى الوجود اه (قوله على معنى انها اذا سبق) فان قيل فعلى هذا ينبغى أن تكون الجزئيات الخارجية أيضا كلية مع قطع النظر عن العوارض المشخصات كلها وليس كذلك قلنا الصورة الجزئية تصير كلية مع قطع النظر عن العوارض اذ لم يكن لها وجود متاصل والوجود الذهنى كذلك بخلاف

الخارجية اه (قوله سئلت عنها) وأما قبل السؤال عنها فليس العلم بها الا بالقوة القريبة من الفعل اه (قوله والذى يدل الخ) هذا الكلام منقول عن شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير معول والمعول عليه ماذكره الشارح فى الشرح حيث قال لا بد فى الحركة الاختيارية أن يتصور الشئ نافعا يحصل أو ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشئ أو دفعه و يحصل من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك ان له فى طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وأيضا ربما يكون لشخص شوق فى الغاية من غير عزم كما اذا منعه حياء أو أمر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة ثم قال التصور للنفس بحسب الفعل العملى والشوق ان كان الى جذب نفع فبحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضر فبحسب القوة الغضبية هذا كلامه وأما الفرق الذى أورده المحقق من ان الشخص قد يريد ما لا يشتهيه و يكره ما يشتهيه فلا يناسب هذا المقام فان الارادة متفرعة على الشوق فلا توجد بدونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادى الافعال الاختيارية على الاطلاق اذ بعد الارادة لا حاجة الا الى تحريك القوة الجنسية فى العضلات والقوم انما ذكروا هذا الفرق بين الارادة والشهوة والكراهة والنفرة عند ما عدوا الكيفيات النفسانية وجعلوها متغايرة فتأمل اه (قوله فيكون تأثيره الخ) الظاهر من عبارة المتن انهما دليلان وقد جعلهما الشارح دليلا واحدا متابعة لشرح الملخص اه (قوله بانها مبدأ التغير) اذا قيل مبدأ التغير فى آخر يتبادر منه المغايرة بالذات واذا قيل من حيث هو آخر علم منه ان المعتبر صدق الآخر عليه فى الجملة ولو بالاعتبار اه (قوله كالطبيب اذا عالج الخ) يعنى فى الامراض النفسانية وأما فى الامراض البدنية فالمغايرة ظاهرة فلا حاجة ههنا الى ذكر القيد اه (قوله فيكون تأثيره فى الحقيقة فى آخر لا فى نفسه) فانه من حيث علمه بكيفية ازالة ذلك المرض وارادته لتلك الازالة مستعلج معالج ومن حيث اتصافه بذلك المرض وارادته زواله عنه مستعلج معالج اه (قوله فانه يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه) ولا أن يخطر بالبال حتى يقال ان اللذة التى أوجبها ذلك الشئ دفع ألم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور اه (قوله والاستقامة الخ) اعلم ان الخط لا يخلو اما ان يكون أجزاؤه المفروضة فى سمت واحد أم لا الاول هو الخط المستقيم والثانى لا يخلو اما أن يكون الخط الخارج عن نقطته فى تقعيره الى محدبه متساويا أم لا والاول هو الخط المستدير والثانى هو الخط المنحنى وان السطح أيضا لا يخلو اما أن يكون فيه اخراج الخطوط المستقيمة فى جميع جوانبه أم لا والاول هو السطح المستوى والثانى اما أن يكون الخطوط الخارجة من نقطة فى تقعيره الى محدبه مساوية أم لا والاول هو السطح المستدير والثانى هو السطح المنحنى اه (قوله والاستدارة الخ) هذا سهو اه (قوله فتبين انها كمال أول) لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة اه (قوله هذا انما يتم اذا كان الماء فى الاناء بسيطا) والطبيعة واحدة اه (قوله على تناسب طبيعى) احترز به عن الورم لانه ازدياد فانه ليس على نسبة طبيعية اه (قوله لان العرض لا يكون مقوما للجوهر) أى لا يكون جزأ محمولا عليه مواطأة وأما كونه جزأه غير محمول عليه فقد مر الكلام فيه اه (قوله وما كان من سوس البارى تعالى) الخلق والقدرة والارادة لم يبعد أن يكون للنفس فلتات أى فيض اه (قوله لان الغذاء يزدرد عند الانتكاس له) زرد اللقمة بلعها وازدردها ابتلعها اه (قوله كما اذا توقف ا على ب و ب على ا يلزم أن يكون ا متقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين) وكذلك يكون ب مقدما على نفسه وحاصلا قبل حصوله بمرتبتين وذلك لان السابق على سابقه ولو كان فى مرتبة سابقه كان مقدما على نفسه بمرتبة واحدة فاذا سبق على سابقه فقد تقدم على نفسه بمرتبتين وقس عليه حال ب اه

(يقول راجي عفو رب البريه * عبد الجواد خلف المصحح بالمطبعة الخيريه)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام القدم وتفرد بامتناع الفناء واستحالة العدم دلت على وجوده هذه المخلوقات وشهدت بباهر قدرته غرائب الارض والسموات تقدس عن مشابهة الامثال والنظراء وتنزه عن الحدوث والتركيب والاجزاء سبحانه عجزت عن ادراك كنه ذاته أفكار العقلاء وتحيرت في سبحات الوهيته انظار العلماء والصلاة والسلام على شمس سماء الهدى المبعوث لازالة غياهب الضلال وقمع أهل الزيغ والردى سيدنا محمد أفضل البرايا المنعوت بأكمل الاوصاف وأشرف المزايا وعلى آله البررة الاصفياء وأصحابه الكرام الاتقياء (وبعد) فقد تم طبع هذه الحواشي الشريفه ذات المباحث والتحقيقات المنيفه تأليف العلامة المحقق بلانزاع الدراكة المدقق من غير دفاع الغني بشهرته عن الاطناب في مدحته المولى السيد الشريف تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنته على الشرح المسمى (مطالع الانظار) لابي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة على متن (طوالع الانوار) للقاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة خمس وثمانين وستمائة قدس الله أسرار الجميع وأسكنهم من الفردوس المكان الرفيع بالمطبعة الخيريه بمصر المعزيه لمالكها ومديرها الكامل المهذب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر الله رجب الفرد الحرام سنة ١٣٢٣ من هجرة سيد الانام وبدر التمام



م

اسم الكتاب :
مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار
ومعه حاشية السيد الشريف الجرجانى
المؤلف ومن فى حكمه:
- أبو الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهانى
- القاضى عبدالله بن عمر البيضاوي
- السيد الشريف على بن محمد الجرجانى

الناشر : دار الكتبى
رقم الإيداع : ٢٠٠٨/٢٧٩٨

تم تصوير هذه الطبعة عن
النسخة الأصلية المطبوعة
بالمطبعة الخيرية بقاهرة المعز
١٣٢٣ هـ

الطبعة الأولى
١٤٢٨ - ٢٠٠٨

